

المقولات عند أرسطو وتناقضها مع التنزيهات

إعداد:

د/ عـزة سيد عـزوز

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الاسلامية والعربية للبنات بسوهاج

ملخص البحث

جاء البحث بعنوان " المقولات عند أرسطو وتناقضها مع التنزيهات"

والمعنى بالمقولات: كل معنى كلي يصح أن يكون محمولًا في قضية، وهذه المعاني الكلية لا تخرج عن واحد من عشرة ، وهى جوهر واحد، وتسعة أعراض، والأعراض إمَّا أن تقتضي نسبة وهى سبعة: الأين، والمتى، والوضع، والمِلك، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

وهناك عرض يقتضي القسمة وهو الكم ، أمَّا العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف.

وهذه المقولات العشر ممكنة الوجود بالتالي فهي تتناقض مع الله – عزوجل – وصفاته؛ لأنه تعالى واجب الوجود.

Abstract

The research was entitled "Categories According To Aristotle And Its Contradiction With The Tenets"

The meaning of the word "Categories" is: Every concept that can be predicated in a case, and these concepts does not exceed one of ten types, these are, one substance, and nine symptoms, and these symptoms either require a ratio that is of seven classes: place, time, situation, possession, relation, passivity and activity.

There is a symptom that requires division, which is the "Quantity", and the symptoms that neither requires division nor proportion is "Qualitative".

These ten categories are possible to exist, therefore, they contradict with God – the Almighty - and His attributes, because His existence is inevitable.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

الحمد لله ، الذي خلق الانسان، وعلمه البيان، نحمده بجميع المحامد، ونثني عليه بما هو أهله، ونشكره علي فضله وإحسانه كما يحب ويرضي، ونصلي ونسلم علي صفوة الأنام صلاة تنفعنا بها يوم القضاء ، وعلي آله وصحبه ومن سار علي نهجه إلي يوم الدين.

وبعـــد،،

فمن المعلوم أن المنطق هو علم القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ في التفكير لذا كان موضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ولما كانت أفعال العقل ثلاثة:-

- التصور الساذج
- الحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها.
- الاستدلال أو الحكم بواسطة.

فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة- إلي ثلاثة أقسام:

- كتاب المقولات: يدور علي الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً.
- كتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة.
- كتاب التحليلات الأولي في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته.[١]

---

(١) انظر: يوسف كرم (دكتور) الفلسفة اليونانية صـ ١٥١ -١٥٢ – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦م.==

موضوع بحثي هذا يتصل بالمقولات وقد جعلها أرسطو عشرة هي:

(الجوهر) مثل إنسان و(الكم) مثل خمسة كتب و(الكيف) مثل أبيض و(الإضافة) مثل نصف و(الأين) مثل البيت و(المتي) مثل أمس و(الوضع) مثل جالس و(المِلك) (ذي مال و(الفعل) مثل قطع و(الانفعال) مثل انقطع.[(١)]

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لها سأقف عليها بالتفصيل في بحثي هذا مع إظهار أن مقولات أرسطو هذه تتناقض كلية مع تنزيهات الله عز وجل.

أسباب اختياري هذا الموضوع:-

١- عندما درس أرسطو أهم مظاهر المعرفة في عصره فوجدها تقوم علي عشرة أسس ينبئ عليها الفكر المستقيم في أتجاهه نحو التعميم وقد جمعها وشرحها واسماها المقولات العشر – فأردت أن أقف عليها لمعرفتها وفهمها.

٢- المقولة كما عرفها العلماء (معني كلي) يمكن أن يدخل محمولاً في قضية رأيته تعريفًا موجزًا يحتاج للإيضاح إذ ليس كل مقولة محمول وإن كان كل محمول مقولة.

==قارن: محمد عبدالرحمن مرحباً (دكتور) مع الفلسفة اليونانية صـ ١٦٤- الطبعة الثالثة ١٩٨٨م، منشورات عويدات ببيروت للنشر، البير نصري نادر – المنطق الصوري – المقدمة صـ (هـ) منشورات مكتبة العرفان بيروت للنشر.

(١) يوسف كرم – الفلسفة اليونانية صـ ١٥٢، محمد عبدالرحمن مرحباً مع الفلسفة اليونانية صـ ١٦٥.

٣- أردت معرفة الكيفية التي تناول بها المتكلمون المقولات بالشرح والتحليل خاصة أن هذه المقولات لا تخرج عن مبحثي الجوهر والعرض اللذين لهما الصلة الوثيقة بمباحث علم التوحيد.

٤- أردت أن أنبه أن هذه المقولات تتعلق بالوجود الممكن وبالتالي فهي تتناقض مع واجب الوجود.

ولقد اعتمدت في دراستي لهذا البحث علي عدة مناهج منها:-

١- المنهج التاريخي حيث راعيت الترتيب الزمني التصاعدي بدءً بالأسبق زمناً ثم الذي يليه وهكذا.

٢- المنهج التحليلي ويتضح هذا المنهج في نقلي للنصوص والوقوف علي شرحها من خلال ابن رشد أو غيره من الفلاسفة والمتكلمين.

٣- المنهج الاستقرائي ويتضح ذلك من خلال تتبعي لأكبر عدد من المراجع والمصادر التي تناولت ماله علاقة بهذا الموضوع.

هذا وهناك معايير تعتمد عليها دراستي جعلتها اساساً لي سرت عليه في كتابة هذا البحث ألا وهي:

١- اعتمدت في دراستي للمقولات علي تلخيص ابن رشد لكتاب المقولات لأرسطو.

٢- إذا لم يرد لدي ابن رشد – شرح واف لأي مقولة من المقولات رجعت في ذلك إلي بعض المصادر التي فصلت وشرحت تلك المقولة.

٣- في الغالب ذكرت في الحاشية تفصيل هذه المقولات عند المتكلمين وذلك لتخصص البحث في مقولات أرسطو.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في:

مقدمة ، تمهيد ، وفصلين ، وخاتمة ، قائمة بالمصادر والمراجع، فهرس للموضوعات.

أما **المقدمة**: فذكرت فيها نبذة موجزة عن أهمية الموضوع وسبب اختياري له ومنهجي فيه مع ذكر الأسس التي اعتمدت عليها في دراستي ثم ذكر خطة البحث.

أما **التمهيد**: فقد ذكرت فيه الآتـي:

أولاً: معني المقولات.

ثانياً: وجه انحصار المقولات في عشرة.

ثالثاً: الوجود مقول علي المقولات العشر بالتشكيك.

رابعاً: الأسباب التي دعت أرسطو إلي البحث في المقولات.

خامساً: الأسس التي أقام عليها أرسطو المقولات العشر.

الفصل الاول: **تفصيل القول في المقولات العشر**.

المبحث الاول: **مقولة الجوهر**.

المطلب الاول: التعريف بالجوهر وأصنافه.

المطلب الثاني: خواص الجوهر.

المبحث الثاني: **مقولة الكم**.

المطلب الاول: التعريف بالكم وأقسامه.

المطلب الثاني: أقسام الكم بالذات وخواصه.

المبحث الثالث: **مقولة الكيف**.

المطلب الاول: الكيفيات النفسانية.

المطلب الثاني: الكيفيات الاستعدادية.

المطلب الثالث: الكيفيات المحسوسة.

المطلب الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات.

المطلب الخامس: خواص الكيف.

المبحث الرابع: **مقولات الاعراض النسبية**.

المطلب الاول: مقولة الأين.

المطلب الثاني: مقولة المضاف.

المطلب الثالث: مقولة المتي.

المطلب الرابع: مقولة الوضع.

المطلب الخامس: مقولة الملك.

المطلب الخامس: نفي مقولة المتي عن ذاته تعالي.

المطلب السادس: نفي مقولتي أن يفعل وينفعل عن ذاته تعالي.

أما **الخاتمة**: فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

وبعـد،،

ها هو بحثي بذلت فيه جهدي واستنفدت فيه وسعي غير أن الإنسان مهما أوتي من قدرة علي الإبداع، أو تفنن في التأليف، فلابد أن يقع منه التقصير ويبدر منه الخطأ من حيث لا يدري "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" (النساء : ٨٢)

فاسأل الله أن يوفق كل مطلع علي عملي هذا أن يستر العثار ويواري الزلل، ويسدد الخلل، ويصلح ما تجاوز عنه البصر وقصر عنه الفهم إنه سميع قريب مجيب.

تمهيــــــد

أولاً: معني المقولات

بداية أقول كتاب المقولات يطلق عليه باليونانية "قاطيغورياس" هذا اللفظ يعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد، فعلي ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة.(١)

وهذا يعني أن المقولات جمع مقولة بمعني – محمول فكل شيء حمل علي شيء لابد أن يكون واحداً من هذه العشرة.(٢) وهي الجوهر والكم والكيف، والأين، والمتي، والملك ، والوضع والإضافة أن يفعل ، أن ينفعل.

بتعريف أدق المقولة معني كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية. (٣) فالمراد من المقولات إذن: ما يقال في جميع حالات الحمل ذلك لأن ما يقوله القائل في وصف أي موجود كان، لا يمكن أن يخرج عن أن يكون واحداً من هذه المقولات العشر، فإذا تساءلنا عن حقيقة أي شيء ما فإن الجواب لابد أن يقع تحت واحد منها، فإذا جاء الجواب مبيناً ماهية الشيء، فإنه بذلك يتناول

---

(١) د/ مراد وهبه– المعجم الفلسفي ص ٤٢١– دار الثقافة– الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

(٢) أحمد بن زيني دحلان (١٢٣٢– ١٣٠٤)هـ– رسائل في المقولات – مخطوطة برقم ١٥٧٥ – منطق ١٨٩ – تاريخ النسخ ١٢٩١ هـ – جامعة الملك سعود – مكتبة الرياض– قسم المخطوطات.

(٣) د/ مراد وهبه (دكتور) – المعجم الفلسفي ص ٤٢١، د/ ألبير نصري نادر– المنطق الصوري– ص "و".

"جوهره"، وإذا جاء بالوزن أو القياس، فإنه يتناول "الكم" وإذا جاء بذكر لونه أو هيئته كان يتناول "الكيف" وهكذا كانت المقولات كل ما يمكن أن يقال علي الشيء في جميع حالات الحمل، والسبب في ذلك أنها ناتجة عن قسمة حاصرة لجميع أصناف الموجودات، ولذلك نجدها مسماه عند أرسطو بالأصناف، أو الأجناس العليا للموجودات.(١)

ثانياً: وجه انحصار المقولات في عشر:-

قلت آنفاً إن المقولات العشر يعبر عنها أحياناً بالأجناس العليا للموجودات، والمعني بالموجودات هنا الموجودات الممكنة والتي لا خلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة علي أنها تشمل الجواهر والأعراض.

لذا يقول الآمدي (ت ٦٣١هـ) "لا نعرف خلافاً بين العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والأعراض، وإن اختلفت مسالكهم في جهة الحصر وأقسام كل واحد من القسمين".(٢)

وانطلاقاً من الآمدي ننظر في مسلك كل من المتكلمين والفلاسفة في حصر الموجودات:

---

(١) د/ سيد رزق الحجر (دكتور)- نقد منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب ص ١٢٢- طبعة القاهرة ١٩٨٨م.

(٢) الآمدي (سيف الدين)- أبكار الأفكار في أصول الدين- الجزء الثالث- تحقيق أ.د/ أحمد محمد المهدي- ص ٧- مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

(أ) تقسيم الموجود عند المتكلمين

الموجود عند المتكلمين إما أن يكون قديماً أو محدثاً أما القديم: فهو الذي لا أول لوجوده، وهو الله تعالي، والمحدث: ما لوجوده أول وهو ما عداه تعالي.

والمحدث: إما متحيز بالذات وهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض.

والعرض إما مختص بالحي وهي الحياة وما يتبعها من العلم والإدراكات بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما تبعها أو غير مختص كالأكوان الأربعة من الاجتماع، والافتراق، والحركة والسكون[1] والألوان والطعوم وغيرها.[2]

([1]) الاجتماع: عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين لا يمكن أن يتوسط بينهما بثالث.

الافتراق: عبارة عن حصول المتحيزين في حيز يمكن أن يتوسط بينهما ثالث.

الحركة: عبارة عن الحصول في حيز بعد أن كان في حيز آخر.

السكون: عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد أكثر من زمان واحد.

الرازي (فخر الدين ت ٦٠٦هـ)- الأربعين في أصول الدين تقديم وتحقيق وتعليق د/ أحمد حجازي السقا- الجزء الأول ص ٢١- مطبعة دار التضامن بالقاهرة- مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة للنشر- الطبعة الأولي ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

([2]) انظر: التفتازاني (مسعود بن عمر ت ٧٩٣هـ)- شرح المقاصد تعليق وتحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، تصدير الشيخ/ صالح موسي شرف- الجزء الثاني ص ١٤١- عالم الكتب ببيروت – للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م،

السنندجي (عبد القادر بن محمد ت ١٣٠٤هـ)- تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني- تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر- القسم الأول- ص ٩٤- طبعة ٢٠٠٦م، الآمدي- أبكار الأفكار جـ ٣ ص ١٦، الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ)- المحصل وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين==

(ب) تقسيم الموجود عند الفلاسفة:

قسم الفلاسفة الموجود إلي واجب وممكن فالواجب هو ما كان وجوده لذاته بمعني أنه لا يفتقر في الوجود إلي شيء أصلاً.

والممكن هو ما كان وجوده لغيره بمعني أنه يفتقر في الوجود إلي غيره.

والممكن: إن استغني عن الموضوع أي محل يقومه فجوهر، وإن لم يستغن فعرض.[1]

والعرض عند الحكماء منحصر في المقولات التسع، ولم يأتوا في الحصر بما يصلح الاعتماد عليه، وعمدتهم الاستقراء قالوا العرض إما أن يقتضي نسبة، أو قسمة، أو لا نسبة ولا قسمة.

أما العرض الذي يقتضي النسبة فسبعة أقسام:

الأول: الأين وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه وقد يقال لكونه في مثل الدار أو البلد مجازاً.

الثاني: المتى وهو الحصول في الزمان المحدد أو في طرفه.

الثالث: الوضع وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلي بعض، وإلي الأمور الخارجة، فالقيام والاستلقاء وضعان لاختلاف نسبة الأجزاء إلي الخارج.

==تقديم وتحقيق د/ حسين إتاي- ص ٢٠٨ وما بعدها- مكتبة دار التراث للنشر بالقاهرة- الطبعة الأولي ١٤١١هـ -١٩٩١م.

(١) انظر: التفتازاني- شرح المقاصد جـ ٢ ص ١٤٣- ١٤٥- السنندجي- تقريب المرام ص ٩٤، الآمدي- أبكار الأفكار جـ ٣ ص ٧.

الرابع: الملك: وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله سواء كان طبيعياً كجلد الحيوان أو غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب أو بالبعض كالخاتم.

الخامس: الإضافة: وهي النسبة المتكررة، أي نسبة تعقل بالقياس إلي نسبة، كالأبوة، فإنها نسبة تعقل بالقياس إلي البنوة.

السادس: أن يفعل وهو التأثير، كالمسخن، مادام يسخن فهو إذا غير ما هو مبدأ للسخونة، لأنه يبقي بعد التسخين.

السابع: أن ينفعل، وهو التأثر، كالمتسخن مادام يتسخن، فهو إذاً غير السخونة لبقائها بعده، وغير استعداده لها لثبوته قبله.

أما العرض الذي يقتضي القسمة فهو الكم وهو أن يكون بحيث ينقسم إلي أجزاء مشتركة في حد واحد، وهو الكم المتصل.

أو لا يشترك في حد واحد، وهو الكم المنفصل.

أما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة:

أحدهما: الكيفيات المحسوسة.

ثانيهما: الكيفيات النفسانية.

ثالثهما: التهيؤ (الكيفيات الإستعدادية)

رابعهما: الكيفات المختصة بالكميات[١]

هذه هي الأعراض التسعة عند الفلاسفة.

وإن كان هناك اعتراضات[٢] علي حصر الأعراض في تسعة إلا أن هذه الاعتراضات ترد بأن معني الحصر أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة (الجوهر والأعراض التسعة) وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنساً عالياً ولا مندرجاً تحت جنس عال. [٣]

نخلص من هذا إلي أن الوجود الممكن يطلق علي عشرة أشياء هي الأجناس العالية، واحد جوهر وتسعة أعراض.

ثالثاً: **الوجود مقول علي المقولات العشر بالتشكيك**:-

والسؤال الذي يطرح نفسه:

---

(١) انظر: الإيجي (عبدالرحمن ابن أحمد)- المواقف في علم الكلام - الموقف الثالث- المرصد الأول- المقصد الثالث ص٩٧-٩٨- مكتبة المتنبي بالقاهرة، الرازي- المحصل ص ٢١٧-٢١٩.

(٢) منها علي سبيل المثال أن الحركة عرض وهي غير داخلة في الأجناس، الوحدة والنقطة خارجتان عن الأعراض التسع فيبطل الحصر.

(٣) انظر: التفتازاني- شرح المقاصد جـ ٣ ص ١٤٨- الإيجي- المواقف ص ٩٨، الرخاوي (محمد بن ماضي بن محمد- ت ١٣٤٤هـ) مدلولات المقولات ص ٥- طبعة ١٣٤١ هـ.

هل الوجود للمقولات العشر بالاشتراك أو بالتواطؤ أو بالتشكيك.[1]

الحقيقة: أن الوجود للمقولات العشر لا بالاشتراك ولا بالتواطؤ ولكنه بالتشكيك.

توضيح ذلك: **أما أنه ليس بالاشتراك فلوجهين**:

أحدهما: أن قولنا (الجوهر موجود) كلام مفيد مفهوم، ولو كان وجود الجوهر عين الجوهر لكان قولنا (الجوهر موجود) كقولنا (الجوهر جوهر).

وإذا قلنا (الفعل والانفعال ليسا بموجودين) ربما يصدق في بعض الأحوال.

وقولنا (الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال) لا يصدق قط.

فلو كان قولنا (موجود) هو كقولنا (فعل) كان قولنا (الفعل ليس بموجود) كقولنا (الفعل ليس بفعل).

---

(١) المشترك: عبارة عن لفظ واحد يدل علي أشياء فوق واحد لا باعتبار جهة واحدة كلفظ العين لـ الذهب والشمس- والميزان- عين الماء.

أما المتواطئ: فعبارة عما يدل علي أشياء فوق واحد باعتبار معني واحد لا اختلاف بينها فيه، مثل لفظ حيوان فإنه ينطبق علي الفرس والثور والإنسان بمعني واحد من غير تفاوت في القوة والصنف ولا التقدم والتأخر (أنظر الآمدي (سيف الدين ت ٦٣١)- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين- تحقيق وتقديم د/ حسن محمود الشافعي- ص ٧٠، ٧١- مكتبة وهبة للنشر- الطبعة الثانية ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، قارن: الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)- مقاصد الفلاسفة- تحقيق د/ سليمان دنيا، ص ٤٢، دار المعارف بمصر ١٩٦١).

الثاني: أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد في كل شيء علي اثنين؛ إذ يقال الشيء إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً، فإن لم يكن للوجود معني سوي هذه العشرة، فلا تكون القسمة محصورة في اثنين، بل لا يكون هذا الكلام مفهوماً.

بل ينبغي أن يقال: الشيء إما جوهر، وإما كيفية، وإما كمية، إلي بقية العشرة، فتكون القسمة عشرة، لا اثنين.

وهذا يعني أن (الأنية) التي هي عبارة عن الوجود غير (الماهية)[1] ولذلك يجوز أن يقال ما الذي جعل الحرارة موجودة؟ وما الذي جعل السواد في الحيز موجوداً؟

ولا يجوز أن يقال: ما الذي جعل السواد لوناً؟ وما الذي جعله سواداً؟

ويعرف التغاير بين "الأنية" و "الماهية" بإشارة العقل، لا بإشارة الحس.

أما بطلان أن يكون اسم الوجود علي العشرة بالتواطؤ فلأن المتواطئ يطلق علي ما يتناول مسمياته تناولاً واحداً من غير تفاوت، ومن غير

([1]) الماهية: تطلق غالباً علي الأمر المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمي ماهية (الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد)- التعريفات – معجم يشرح الالفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين – مكتبة وطبقة البابي الحلبي بمصر – ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م – صـ ١٧١.

تقدم وتأخر كالحيوانية للإنسان والفرس، والإنسانية لزيد وعمرو إذ ليس أحدهما أولي من الآخر، ولا هو في أحدهما أقدم من الآخر.

والوجود يثبت للجوهر أولاً، وللكمية، والكيفية بواسطته ولبقية الأعراض بواسطتهما.

وأما التفاوت: فهو أن وجود السواد، وهو هيئة قارة، ليس كوجود الحركة والتغير والزمان، إذ لا ثبات ولا قرار لها.

فإذن هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه، واختلفت من وجه فكان بين المتواطئ والمشترك، فلذلك سمي هذا الجنس من الاسم اسماً مشككاً متفقاً.[1]

والمعني به: هو الكلي الذي لم يتساو صدقه علي أفراده بل كان حصوله في بعضها أولي أو أقدم أو أشد من البعض الآخر.[2]

رابعاً: الأسباب التي دعت أرسطو إلي البحث في المقولات:-

مما هو معلوم أن الفلسفة اليونانية استهلت فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته، ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يستهان بها من المعرفة بالعالم الطبيعي، انتقل محور الدراسة بعد ذلك إلي الإنسان وهذا ما مهد له السفسطائيون، وتم علي يد سقراط، ثم استخلص كل نتائجه أفلاطون وأرسطو.[3]

---

(1) انظر: الغزالي- مقاصد الفلاسفة ص ١٧١- ١٧٢.

(2) الحرجاني- التعريفات ص ١٩٢.

(3) انظر محمد عبد الرحمن مرحبا- مع الفلسفة اليونانية ص ٨٨-٨٩.

ولكن هذا لا يعني أن السفسطائيين فلاسفة فهم لم يتخصصوا في مشكلات فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلي بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون علي تعليمهم أجراً.

وكان من أهم تعاليمهم علم البلاغة، وهم يعدون بحق مؤسسي هذا العلم. وكان ذلك يكون محموداً لو أنهم وقفوا موقفاً صحيحاً في تعليم البلاغة وخدموا بها الحقيقة حيث كانت، ولكنهم تصدوا إلي تعليم الشباب كيف يخدمون الفكرة كائنة ما كانت، وعلي أي وجه كان، بالحق أو بالباطل ولذلك كانوا يعلمون كيف يكسبون خصومهم بكل الوسائل، باللعب بالألفاظ، وبالاستعارات والكنايات الجذابة، وتمويه الحقيقة.[١]

ولم يحققوا غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالتها، والقضايا وأنواعها والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة وعارضوا بعضها ببعض، وتطرق عبثهم إلي المبادئ الخلقية والاجتماعية، فجادلوا في أن هناك حقاً وباطلاً وخيراً وشراً وعدلاً وظلماً، فهم لم يأخذوا بالعلم علي أنه معرفة الحقيقة، ولم يكترثوا لقيمته الذاتية ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم، وهزأوا من العقل، فكانوا معلمين وخطباء ولم يكونوا حكماء.[٢]

---

(١) انظر: أحمد أمين، زكي نجيب محمود- قصة الفلسفة اليونانية ص ٩٣-٩٤- الطبعة الثانية- مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥.

(٢) انظر: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٨- ٥٩.

وكان من آثار ذلك انهيار مثل الحقيقة والأخلاقيات، فقد ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة وتفسير الخير والشر مذهباً يناسب هواه ويتفق ومآربه، فجاء سقراط وألقي هذه الأنقاض المنهدمة يعوزها البناء، فأقامها **وأعاد لها النظام الذي أتلفه السفسطائيون والسؤال هو: كيف تم له ذلك؟**

كان يري سقراط أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد[1] وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معانٍ تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء، ويندرج من الجزئيات إلي الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلي الحد والماهية، فيسأل: ما الخير، ما الشر، ما العدالة، وما الظلم، وما الحكمة.......... فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع ليمتنع الخلط بينها، في حين كان السفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعاني ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة. [2]

فمثلاً إذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلنا في التعريف الصفات التي يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد، فلا يجوز مثلاً أن نعّرف الإنسان بأنه حيوان أبيض لأن هذا اللون لا يشترك فيه

([1]) الحد: قول دال علي ماهية الشيء (الجرجاني – التعريفات– صـ ٧٣)
([2]) انظر يوسف كرم– تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٧.

الأفراد جميعاً، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية؛ لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة، ولكنا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة النطق لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفاً جامعاً لصفاته الجوهرية أمكننا بذلك أن نحصل علي مقاييس للحقائق الخارجية.(١) وبذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال الناس فنميز بين خيرها وشرها، وهو نفسه المدمر للتعاليم السفسطائية القائلة أن الحقيقة هي ما يختاره كل فرد علي أنه حقيقي.

بهذا يكون سقراط أول من اكتشف الحد الكلي عن طريق الاستقراء وهذا يعني أن العلم الصحيح عند سقراط يكمن في الإدراكات الكلية التي يصل إليها بعقله لتكون هداية له في تفكيره وفي سلوكه ولكن سقراط وقف عند هذا الحد، ولم يعتبر أن لهذه الإدراكات وجوداً معيناً في الخارج **فأتي أفلاطون** وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلي أن كل إدراك كلي له حقيقة خارجية هو صورة لها، هذه الحقائق الخارجية يسميها أفلاطون "بالمثل".

والمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلي أقصي حد بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً،

---

(١) انظر: أحمد أمين- قصة الفلسفة ص ١٢١، قارن وولترستيس تاريخ الفلسفة اليونانية- ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ص ١٢٦ دار الثقافة للنشر ١٩٨٤.

بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات (المثالي)، وأن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات (المثالي) وهكذا.[١]

والسؤال: كيف توصل أفلاطون إلي نظرية المثل؟

لما كان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات اعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات[٢] لأن كل ما نحصله بواسطة الحواس باطل أو شبه باطل، فنحن ندرك عدداً عظيماً من الجياد بواسطة الحواس ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للحصان هي الإدراك الكلي للنوع بصفة عامة، فإذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل هي وحدها الحق، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلاً للحقيقة لا الحقيقة نفسها.[٣]

وليس الأمر قاصراً علي الأشياء المجسدة، بل يتناول كل ضروب المعرفة فمثلاً إن سألتك عن الجمال ما هو؟ فقد تشير إلي وردة قائلاً إن في هذه لجمالٍ، كما تقول ذلك في حسناء، وكما تقوله في الليلة المقمرة، ولكن هذه كلها أشياء جميلة وليست هي الجمال في ذاته وأنا أسأل عن شيء واحد هو الجمال، لا أشياء كثيرة يتمثل فيها الجمال فإن كانت الوردة مثلاً هي الجمال

---

(١) انظر: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٩، قارن: محمد مرحبا- مع الفلسفة اليونانية ص ١٢٩.

(٢) انظر يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩١.

(٣) أحمد أمين- قصة الفلسفة ص ١٥٤.

استحال أن تقول ذلك في أي شيء آخر، لأن الجمال شيء واحد، وآية ذلك أن له في اللغة لفظاً واحد، هو شيء غير هذه الأشياء التي أشرت إليها، فماذا عساه أن يكون؟

قد تعترض بأن ليس ثمة جمال واحد، وأنه متعدد يظهر في الأشياء ولا يكون شيئاً بذاته، ولكن ما الذي دعاك إلي القول بأن الوردة والمرأة والمنظر والليلة المقمرة تشترك جميعاً في صفة واحدة هي الجمال؟ أليس ذلك دليلاً علي أنك وجدت وجهاً للشبه بينها؟ ومن إدراك بهذا الشبه؟

إنها ليست العين، لأن البصر لا يدل علي أن الوردة تشبه في منظرها الليلة المقمرة، هذا فضلاً عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة والمقارنة لا تكون بالحواس، إذن لابد أن يكون في ذهنك فكرة عن الجمال تقيس بها الأشياء الخارجية، فتعلم مقدار ما لها من جمال، وبهذه الفكرة الذهنية استطعت أن تري وجه الشبه بين الوردة والليلة المقمرة، لأن كل منهما فيه شبه بالصورة التي لديك عن الجمال هي فكرة عن شيء واحد، فإما أن يكون لها وجود في الخارج تطابقه أو لا يكون، فإن لم يكن فهي إذن من انتحال الخيال وتلفيق الذهن، وبناء علي ذلك تكون أحكامك كلها عن جمال الأشياء الخارجية مقيسة بمقياس شخصي محض، ونكون قد عدنا إلي الوراء حيث فلسفة السفسطائيين بأن الإنسان هو مقياس كل شيء، فما يراه جميلاً فهو جميل، وما يراه قبيحاً فهو قبيح، فلم يبق إلا أن نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما تطابق شيئاً واحداً في الخارج تمام المطابقة هو الجمال، ومعني ذلك أن ثمة في العالم الخارجي جمالاً في ذاته مستقلاً عن

عقل الإنسان، هذه الحقيقة الخارجية المستقلة عن عقل الإنسان هي ما يسميها أفلاطون بالمثل.[١]

تدرج المثل:

يري أفلاطون أن المثل مترتبة بعضها فوق بعض في أجناس وأنواع شأن الأجسام في العالم المحسوس، ففوق كل مجموعة من المثل الأدنى التي تشترك في صفة ما، يوجد مثال أعلي منها، وهذا بجانب ما يشبهه من المثل فوقه مثال أعلي وهكذا، فمثلاً مثال البياض، ومثال السواد، ومثال الخضرة وغيرها من الألوان، يشملها جميعاً مثال اللون، ومثال الحلاوة ومثال المرارة وغيرها من الطعوم تدخل تحت مثال الطعم ثم يندرج كل من مثال اللون ومثال الطعم تحت مثال أعلي هو مثال الكيف. وهكذا تتدرج المثل حتى تنتهي إلي واحد هو المثال الأعلى الذي يفوق كل ما عداه من المثل هو مثال الخير.[٢]

ومن هنا انتهي أفلاطون إلي أن مثال الخير هو أساس كل المثل، وإن ما عداه مؤسس عليه ومشتق منه، ولكنه لم يبين بعد ذلك العلاقة بينه وبين المثل الأخرى.

---

(١) انظر أحمد أمين- قصة الفلسفة ص ١٥٥- ١٥٦، قارن وولترستيس تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٠- ١٦١، محمد مرحبا- مع الفلسفة اليونانية ص ١٢٨.

(٢) انظر: أحمد أمين- قصة الفلسفة ص ١٦٠- ١٦١ وولترستيس- تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ١٧١- ١٧٢.

ثم جاء بعده أرسطو واعترض عليه في نظرية المثل وكان من أهم اعتراضات أرسطو أن المثل علي رأي أفلاطون ماهية الأشياء، وماهية الأشياء يجب أن تكون فيها لا خارجاً عنها، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها عالماً مستقلاً وجعل لكل مثال وجوداً مستقلاً.

وانتقل بعد ذلك أرسطو إلي بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي، وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد، والإنسان أعني أفراده؛ أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا في أذهاننا، فمثلاً حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم، وهو الذي نسميه الإنسانية، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها إنما توجد في الأفراد، وهذه الإنسانية لابد أن تتحقق في كل فرد ليكون إنساناً، وإذا سلبت منه لم يبق إنساناً، وليس بضروري ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل ما نتصوره لابد أن يكون له صورة موجودة قائمة في نفسها في الخارج. [١]

من هذا الاعتراض تنبع فلسفة أرسطو الخاصة، ومبدأها الأساسي هو أن الكلي هو حقاً الحقيقة المطلقة، لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي.[٢]

([١]) انظر أحمد أمين- قصة الفلسفة ص ٢٢٣، قارن: وولترستيس- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٠، د/ محمد عبد الرحمن مرحبا- مع الفلسفة اليونانية ص ١٩٠.

([٢]) وولترستيس- تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٠.

بمعني أكثر وضوحاً: إذا كان موضوع العلم هو الكلي إلا أن الشيء الموجود حقيقة هو الجزئي، لذلك وجه أرسطو نظره إلي مبحثين هما الأساس لمقولاته العشر:

أولهما: مبحث الموجودات.

ثانيهما: مبحث الألفاظ.

يتضح ذلك بالتفصيل تحت العنوان التالي:

خامساً: **الأسس التي أقام عليها أرسطو المقولات العشر**:-

١- مبحث الموجودات

عندما نظر أرسطو إلي الموجودات وجدها تنقسم إلي جوهر وعرض وكل منها ينقسم إلي كلي وجزئي.

بيان ذلك:

الجوهر: هو الموجود لا في موضوع. وهو ينقسم إلي جوهر عام (كلي) وجوهر شخصي (جزئي).

فالجوهر العام (الكلي): هو الذي يحمل علي موضوع وليس في موضوع مثل الحيوان والإنسان فإنهما إذا حملا علي شيء عرفا منه جوهره وذاته لا شيئاً خارجاً عن ذاته.[١]

---

(١) ابن رشد– تلخيص المقولات – حققه د/ محمود قاسم ، راجعه وقدم له وعلق عليه د/ تشارلس تبرورث ، د/ أحمد عبدالمجيد هريدي – ص ٧٩ – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ – قارن: ابن سينا – النجاة في المنطق والإلهيات ص٤٨، المنطقيات==

ومعني يحمل علي موضوع أي أنه مقول علي موضوع بمعني أنه المحكوم عليه بإيجاب أو سلب.

ومعني أنه ليس في موضوع فالمعني بالموضوع هنا المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحله.[1]

أما الجوهر الشخصي (**جزئي**) ليس يحمل علي موضوع ولا هو في موضوع مثل زيد وعمرو.[2]

ومعني ليس يحمل علي موضوع بمعني أنه ليس مقولاً علي موضوع لأن الموضوع الذي يقال هو عليه إما أن يكون كلياً أو جزئياً ولا يجوز أن يكون كلياً لأن الكلي هو ما يشترك في معناه كثيرون فإذا حكمنا عليه بجزئي أنه هو فقد حكمنا بأن ما يشترك فيه كثيرون هو موصوف بأنه لا يجوز أن يشترك فيه كثيرون وهذا محال اللهم إلا أن يلحق السور الجزئي بذلك الكلي

==للفارابي- المجلد الأول – النصوص المنطقية حققها وقدم لها محمد تقي دانش – اشراف/ السيد محمود المرعشي – منشورات مكتبة آية الله لعظمي المرعشي – النجفي – الطبعة الأولي ١٢٠٨هـ – ص ٤- –

([1]) انظر: الساوي(زين الدين عمر)- البصائر النصيرية في علم المنطق – تقديم وتعليق د/ رفيق العجمي – ص ٥٣- ٥٤- دار الفكر اللبناني ببيروت – الطبعة الأولي ١٩٩٣م.

([2]) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ٨٠- قارن: المنطقيات للفارابي المجلد الأول ص ٤.

مثل أن تقول "بعض الناس زيد" فتكون قد غيرت الأمر عن وضعه الطبيعي فإن زيداً أولي أن يكون موضوعاً للإنسان.

وإن كان موضوعه جزئياً فلا يجوز أن يكون غيره لأن الجزئيين المتباينين لا يحمل أحدهما علي الآخر، فإن هذا الخشب لا يكون ذلك الخشب، وزيداً لا يكون عمراً من حيث هما شخصان جزئيان فبقي أن يكون موضوعه هو بعينه ومثل هذا لا يكون موضوعاً إلا بحسب اللفظ مثل ما تقول زيد هو أبو القاسم، فإن الإشارة باللفظين هي إلي شيء واحد هو معين في الوجود والعقل، فهو الموضوع وهو المحمول فلا موضوع ولا محمول، فثبت أن الجزئي ليس مقولاً علي موضوع، فإن المقول علي الموضوع لابد وأن يكون كلياً.[1]

من هذا نستطيع أن نلخص إلي أن المعني بأن الجوهر مقولة من المقولات العشر هو الجوهر الكلي من ثم نقول كل محمول مقولة وليس كل مقولة محمول لأنه يخرج من هذا الجوهر الجزئي الذي لا يصلح أن يكون محمولاً.

هذا هو الجوهر في انتقل في ذلك الي العرض فأقول:

أما العرض فهو الموجود في موضوع وهو ينقسم إلي:

عرض عام "كلي" عرض شخصي "جزئي".

---

(1) الساوي- البصائرالنصيرية ص ٥٤-٥٥

والعرض العام "الكلي" هو ما يحمل علي موضوع وهو أيضاً في موضوع.(١) بمعني أنه مقول في موضوع وموجود في موضوع(٢) مثل البياض والعلم.

والعرض الشخصي "الجزئي" فهو في موضوع وليس يحمل علي موضوع(٣) بمعني أنه موجود في موضوع وليس مقولاً علي موضوع للجزئية مثل هذا البياض المشار إليه الموجود في الجسم المشار إليه.

نلخص من هذا إلي أن الجوهر بالجملة سواء عاماً أو شخصياً هو الذي ليس في موضوع أصلاً، والعرض بالجملة سواء كان عاماً أو شخصاً هو الذي في موضوع.

والعام بالجملة سواء كان جوهراً أو عرضاً هو الذي يقال علي موضوع والشخصي بالجملة سواء كان عرضاً أو جوهراً هو الذي لا يقال علي موضوع.

٢- مبحث الألفاظ

عندما نظر أرسطو إلي اللفظ نظر إليه ليس لذاته بل لما يحويه من معاني من ثم نظر إلي المعاني المدلول عليها بالألفاظ فوجد أن منها **مفردة** يدل

---

(١) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٧٩، قارن- المنطقيات للفارابي- المجلد الأول ص ٤٠.

(٢) الساوي- البصائرالنصيرية ص ٥٤.

(٣) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٧٩، قارن المنطقيات للفارابي المجلد الأول ص ٤١- ٤٢.

عليها بألفاظ مفردة مثل إنسان، وفرس- ومنها **مركبة** يدل عليها بألفاظ مركبة مثل قولنا: الإنسان حيوان والفرس يجري.(١)

ثم أولي عناية باللفظ المفرد فوجد أن الألفاظ المفردة التي تدل علي معان مفردة هي ضرورة دالة علي واحد من عشرة أشياء- إما علي جوهر، وإما علي كم، وإما علي كيف، وإما علي إضافة، وإما علي أين، وإما علي متى، وإما علي وضع، وإما علي له، وإما علي أن يفعل، وإما علي أن ينفعل.

وكل واحد من هذه العشرة إذا أخذت مفردة لم يدل عليها بإيجاب ولا سلب فإذا ركبت بعضها إلي بعض، حينئذ تحدث الموجبة والسالبة كقولنا هذا كم، هذا ليس بكم. وإذا حدثت الموجبة والسالبة دخلها الصدق والكذب. فإن المعاني المفردة ليس يدخلها الصدق والكذب- مثل قولنا إنسان علي حدة والأبيض علي حدة، إلا إذا ركبت فقيل إنسان أبيض، فإنه قد يمكن أن هذا القول صادقاً وقد يمكن أن يكون كاذباً. فعند التركيب يحدث الأمران جميعاً- أعني الإيجاب والسلب والصدق والكذب.(٢)

وهذا يعني أن المقولات العشر: هي التي يُعبر عنها بالقول إيجاباً أو سلباً، ولذلك سميت بالمقولات نظراً إلي أنها تقال، أي: يعبر عنها بالقول.(٣)

---

(١) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٧٨.

(٢) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٨٢-٨٣.

(٣) عبد الرحمن حسن حنبكة- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص ٣٢٨- دار القلم بدمشق للنشر- الطبعة الثامنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

ونظراً لأن الذي يصح أن يكون مقولة لابد وأن يكون كلي بحث أرسطو في الكليات تحت اسم المحمولات إذ المقولة معني كلي يمكن أن يكون محمولاً في قضية، فالمقولات علي هذا النحو محمولات ومن هنا فثمة علاقة بين المقولات ونظرية المحمولات ، وسلسلة الموجودات كما وضعها أرسطو تنحصر في خمسة، وذلك لأن المحمول في القضية لا يخلو حاله عن واحد من الأمور الخمسة الآتية:

(١) فإما أن يكون المحمول شرحاً وبياناً لماهية المحكوم عليه، وهذا يسمي بالتعريف مثل: حيوان ناطق في قولنا: الإنسان حيوان ناطق.

(٢) وإما أن يكون المحمول صفة، وهي جزء من حقيقة الشيء المحكوم عليه، توجد فيه وفي غيره وهو المسمى بالجنس مثل حيوان في قولنا: الإنسان حيوان.

(٣) وإما أن يكون المحمول صفة، تميز المحكوم عليه عن غيره، ويكون جزءاً من حقيقته مثل ناطق في قولنا: الإنسان ناطق. وهذا ما يسمى بالفصل.

(٤) وإما أن يكون المحمول صفة تميز المحكوم عليه عن غيره، ولكنها ليست جزءاً من حقيقته، مثل ضاحك في قولنا: الإنسان ضاحك وهذا هو الذي يسمى خاصة.

(٥) وإما أن يكون صفة غير داخلة في حقيقة الشيء المحكوم عليه، وتوجد في أفراده وأفراد غيره مثل: "ماش علي رجلين في قولنا: الإنسان ماشٍ علي رجلين"، وهذا ما نسميه بالعرض العام.[1]

وبذلك يكون المحمول عند أرسطو مندرجاً تحت هذه الفئات الخمسة فهو إما أن يكون تعريفاً أو خاصةً أو عرضاً أو جنساً أو فصلاً.

هذه هي مجمل آراء أرسطو فيما يتعلق بالمقولات والمحمولات، إلا أن هذه الآراء قد أصابها بعض التعديل علي يد بعض المناطقة ، إلا أن أهم تعديل هو ذلك الذي جاء به فورفوريوس؛ فلقد نظر فورفوريوس إلي محمولات أرسطو نظرة أخرى فأسقط التعريف وحل محله النوع واعتبر النوع مع الجنس والفصل والخاصة والعرض أسماء كلية أو كليات خمس أو ألفاظ خمسة، فصارت معروفة بهذا الاسم في كتب المنطق العربية إلي يومنا هذا هي علي هذا الترتيب:

(١) **النوع**: مثل إنسان في قولنا: سقراط إنسان.

(٢) **الجنس**: مثل حيوان في قولنا: الإنسان حيوان.

(٣) **الفصل** مثل ناطق في قولنا: حيوان ناطق.

---

(١) عوض الله حجازي- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص ٥١-٥٢- الطبعة الأولي- دار الطباعة المحمدية بالقاهرة للنشر، قارن: د/ علي عبد المعطي محمد، د/ حربي عباس عطيتو- المنطق الصوري ومناهج البحث ص ١٤٨-١٤٩- دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية للنشر- الطبعة الثانية ١٩٩٤.

(٤) **الخاصة** مثل: مدخن في قولنا: الإنسان مدخن.

(٥) **العرض** مثل: ماشٍ علي رجلين في قولنا: الإنسان ماشٍ علي رجلين.[١]

وإلي جانب هذا التعديل الذي أدخله فورفوريوس علي نظرية المحمولات الأرسطية ذلك التعديل الخاص بالجنس والنوع، حيث إن فورفوريوس قد نظر إلي الجنس والنوع علي أنهما اسمان إضافيان؛ فالنوع نوع بالإضافة إلي الجنس الذي فوقه، والجنس جنس بالإضافة إلي النوع الذي تحته وينتج عن هذا أن بعض الأنواع تعتبر أجناساً بالنسبة أو بالإضافة إلي الأنواع التي تحتها، وأن بعض الأجناس تعتبر أنواعاً بالنسبة أو بالإضافة إلي الأجناس التي فوقها، ومن هنا فقد قسم فورفوريوس الجنس إلي ثلاث مراتب هي:

(١) **جنس عالي**: وهو الجنس الذي لا يعلوه جنس آخر وتحته أجناس.

(٢) **جنس متوسط**: وهو جنس بالنسبة إلي ما تحته ونوع بالنسبة إلي ما فوقه.

(٣) **جنس قريب أو سافل**: وهو جنس بالنسبة إلي ما تحته من الأنواع ونوع بالنسبة إلي ما فوقه من الأجناس.

كما قسم النوع إلي ثلاثة مراتب هي:

([١]) د/ علي عبد المعطي محمد، د/ حربي عباس عطيتو- المنطق الصوري ومناهج البحث ص ١٤٩، ١٥٠- قارن: النشار- المنطق الصوري ص ١٨٥.

(١) **نوع عالي**: وهو نوع بالنسبة إلي الجنس الذي فوقه، ولا يكون فوقه إلا جنس الأجناس، وهو جنس بالنسبة إلي ما تحته.

(٢) **نوع متوسط**: وهو نوع بالنسبة إلي ما فوقه وجنس بالنسبة إلي ما تحته.

(٣) **نوع قريب أو سافل**: وهو النوع الحقيقي وفوقه جنس وتحته أفراد.

ومعني هذا التقسيم الذي جاء به فورفوريوس أن الجنس لا يكون جنساً حقيقياً إلا إذا كان جنساً أعلي، كما أن النوع لا يكون نوعاً حقيقياً إلا إذا كان نوعاً أسفل.[١]

من هنا يبدو واضحاً أنه لا فرق بين كلام أرسطو وبين كلام " فورفوريوس" إلا في نقطتين هما:

(١) لقد كان "أرسطو" يسمي الألفاظ الخمسة بالمحمولات ويسميها فورفوريوس بالكليات.

(٢) لقد جعل "أرسطو" تمام الماهية هو "التعريف" أو "الحد" وجعله فورفوريوس "النوع" وذلك لأنه نظر إليها لا علي أنها محمولات كما رأي أرسطو، وإنما نظر إليها علي أنها أنواع للفظ الكلي.[٢]

---

(١) د/ علي عبد المعطي محمد، د/ حربي عباس عطيتو- المنطق الصوري ومناهج البحث ص ١٥١-١٥٢- عوض الله حجازي- المرشد السليم ص ٥٤، ٥٥، د/ ألبير نصري نادر- المنطق الصوري ص ١٤.

(٢) بيانات د/ النشار- المنطق الصوري ص ١٨٢، د/ علي عبد المعطي محمد، حربي عباس عطيتو- المنطق الصوري ومناهج البحث ص ١٤٩- ١٥٠، د/ محمد حسن==

لكن أهم ما نلاحظه علي كليات فورفوريوس هو اعتباره نسبية الجنس والنوع أي أن الجنس والنوع نسبيان، الواحد بالنسبة للآخر، فالنوع نوع بالنسبة إلي جنس، والجنس جنس بالنسبة إلي نوع، وتتعدد الأنواع والأجناس صعوداً وهبوطاً، يمكن أن يكون النوع جنساً بالنسبة إلي أنواع أخرى داخلة تحته، ويمكن أن يكون الجنس نوعاً بالنسبة إلي أجناس يندرج تحتها، فالأجناس والأنواع- في صفاتها كتصورات عليا وسفلي ليست أفكاراً مطلقة.[1]

وعندما ندقق في الأساس الذي أقيم عليه تقسيم الموجودات عند " فورفوريوس" لوجدناه قائم علي أساس تحليل لنسبة الكلي والجزئي بمعني أكثر وضوحاً أن البحث في حقيقة الأسماء من ناحية جزئيتها وكليتها أدي إلي البحث في سلسلة الموجودات كلها وهو ما يسمي بنسبية الكلي والجزئي.

فإذا فهمنا الجزئي[2] علي أنه واحد من الألفاظ المشتركة في المعني الكلي لنتج عن هذا: أن كلاً من الكلي والجزئي (الإضافي) علي السواء نسبياً، لأن

==مهدي- المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم جـ١- ص ٢٥٨- الطبعة الأولي ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م- مطبعة دار السلام للطباعة الحديثة.

(١) د/ النشار- المنطق الصوري ص ١٨٢.

(٢) الجزئي يقال للجزئي الحقيقي الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كذلك يقال الجزئي (للأخص) من شيء. كالإنسان الأخص من الحيوان، والحيوان الأخص من الجسم النامي، ويسمي جزئياً إضافياً، لأن جزئيته بالإضافة إلي ما فوقه لا بالحقيقة وهو أي الجزئي بالمعني الثاني أعم من الجزئي بالمعني الأول مطلقاً لأن كل جزئي حقيقي==

الكلي يصبح جزئياً إذا ما اندرج تحت كلي أعم منه، والجزئي يصبح كلياً إذا ما اندرج تحته جزئيات أخص منه، هنا تتسلسل الموجودات في نظام تصاعدي، الإنسان جزئي الحيوان، وكلي الأفراد وهذه الكليات تنتهي بكلي، ليس فوقه كلي هو "جنس الأجناس" أو الجنس العالي، وتنزل إلي جزئي ليس هناك أخص منه هو نوع الأنواع أو النوع السافل.[1]

نلخص من هذا كله إلي أن الأجناس والأنواع ليست في مرتبة واحدة بل هناك أجناس عالية في منتهاها وأنواع سفلي في أدناها وبينهما أنواع وأجناس متوسطة وهذه الأجناس العالية بحسب الاستقراء عشرة هي بعينها المقولات العشر.

أمثلة للتوضيح :- مقولة الكيف

الكيف ⟵ جنس عال الكم ⟵ جنس عال

الكيف المحسوس ⟵ جنس متوسط الشكل ⟵ جنس متوسط

==أخص من شيء ولا عكس (عبد المتعال الصعيدي- تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي علي التهذيب- ص ٣٥- طبعة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م- مطبعة محي علي صبيح بالأزهر للنشر- قارن: أبي العرفان محمد بن علي الصبان- حاشية علي شرح السلم للملوي- ص ٦٤- الطبعة الثانية- مطبعة الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م).

(١) انظر: النشار- المنطق الصوري ص ١١٢، قارن د/ علي عبد المعطي- المنطق الصوري ومناهج البحث ص ١٠٦.

اللون ← نوع متوسط

البياض ← نوع سافل

الشكل المستوي ← نوع متوسط "جنس متوسط"

الشكل المستقيم الأضلاع ← نوع متوسط "جنس متوسط"

المثلث ← نوع متوسط

متساوي الساقين ← نوع سافل

ننتقل بعد ذلك للوقوف علي كل مقولة علي حده:-

الفصل الأول

تفصيل القول في المقولات العشر

المبحث الأول

مقولة الجوهــر

المطلب الأول: التعريف بالجوهر وأصنافه:-

أشرف المقولات وهذا الاسم عند المتفلسفين منقول من الجوهر عند الجمهور، وهي كالحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلي سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، كانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات.(١)

والجوهر Substance مشتقة من مقطعين Sub معني "تحت"، Stance بمعني "يقف" فهي إذن ما يقف تحت والمقصود بالجوهر هو ما يكون دائماً قائماً وسط التغيرات أو ما يقف تحت صفاته(٢) وهذا يعني أن الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات، وهي المقولات التسع الباقية، ولذلك فإن الجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها جميعاً، فإنها تتقوم به، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته ولذلك

---

(١) ابن رشد- تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٧ نقلاً عن د/ مراد وهبة المعجم الفلسفي ص ١٥٦.

(٢) د/ إمام عبد الفتاح – محاضرات في المنطق ص٩١، بدون بيانات.

يعرفه أرسطو بأنه ما لا يحمل علي موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره.

هذا هو المفهوم المنطقي[١] للجوهر، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفة الوجود فيجب أن ينضم إلي المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي، أي

---

(١) هناك خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في الجوهر وأقسامه. فالجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات وكل متحيز إما أن يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل القسمة – وهو الجوهر الفرد وهذا عند الأشاعرة فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وإن أقل ما يتركب الجسم منه جوهران فردان.
وأما عند المعتزلة إن لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وإن قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح وإن قبل القسمة في ثلاث جهات فهو الجسم فلابد للجسم عندهم من الأبعاد الثلاثة (انظر: السنندجي- تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني القسم الأول ص ٢٧، ١٤٤-١٤٥، طبعة ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ، العلامة المرعشي- نشر الطوالع- ص ١٧٦- الطبعة الأولي ١٩٢٤م-١٣٤٢هـ- مكتبة العلوم العصرية للنشر والطبع بالقاهرة- قارن: الآمدي- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د/ حسن الشافعي ص ١٠٩- مكتبة وهبة للنشر).
أما الجوهر عند الفلاسفة: فهو كل موجود لا في موضوع أو هو القائم بنفسه سواء كان متحيزاً أو غير متحيز. وهو إما أن يكون محلاً، وهو الهيولي، أو حالاً، وهو الصورة، أو مركباً منهما وهو الجسم، أو لا يكون كذلك وهو المفارق، فإن تعلَّق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل (السنندجي- تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني ص ٢٧، قارن: الآمدي- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ==

تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي، فالمفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير إلي مفردات هذا العالم المحسوس، فهو يقال علي أفراد الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن... أي كل ما في العالم الطبيعي من أشياء كما يقال أيضاً علي الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما.

هذا هو المعني الأول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط، وهناك معني آخر له أيضاً وهو أنه يطلق علي الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعني فرعي إذا قيست بالموجود الفرد.[١]

تفصيل القول في أصناف الجوهر:-

أولاً: الجواهر كما يقول ابن رشد صنفين أول وثوان

==ص ١٠٩، أبكار الأفكار في أصول الدين الجزء ٣ – ص ٧-٨، الرازي ت ٦٠٦هـ- المحصل ص ٢١٦- ٢١٧ العلامة المرعشي- نشر الطوالع ص ١٧٥).

وهذا يعني أن الفلاسفة أطلقوا اسم الجوهر علي ما هو محل وعلي ما هو حال أيضاً وخالفوا في هذا المتكلمين فإن الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل، فكل جسم عند الفلاسفة فيه ثلاثة جواهر فالماء مثلاً جسم مركب من صورة المائية، ومن الهيولي الحامل، فمجرد الهيولي جوهر- ومجرد الصورة جوهر- ومجموعهما وهو الجسم جوهر (انظر- الغزالي- مقاصد الفلاسفة- ص ١٤٣).

(١) د/ محمد علي مرحبا- مع الفلسفة اليونانية ص ١٨٧-١٨٨.

فأما الجوهر الموصوف بأنه أول- وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم- فهو شخص الجوهر الذي لا يقال علي موضوع ولا هو في موضوع.

وأما التي يقال فيها إنها جواهر ثوان، فهي الأنواع التي توجد فيها الأشخاص علي جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل وأجناس هذه الأنواع أيضاً.

مثال ذلك أن زيداً المشار إليه هو في نوعه- أي في الإنسان- والإنسان في جنسه الذي هو الحيوان، فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثواني.(١)

ثانياً: إن الجواهر الثواني وهي التي تقال علي موضوع فقد يجب ضرورة أن يحمل اسمها وحدها علي ذلك الموضوع مثال ذلك:

أن اسم الإنسان يصدق علي زيد المشار إليه وكذلك حده فإنا نقول في زيد إنه إنسان ونقول فيه إنه حيوان ناطق الذي هو حد الإنسان هذا بخلاف الأعراض وهي التي تقال في موضوع ففي أكثرها لا يحمل علي الموضوع المشار إليه لا اسمها ولا حدها- مثل البياض فإنه لا يحمل علي الجسم فيقال الجسم بياض ولا حده أيضاً فيقال: إن الجسم لون يفرق البصر. (٢)

---

(١) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٨٦-٨٧.

(٢) انظر ابن رشد – تلخيص كتاب المنقولات صـ ٨٧- قارن: الغزالي – منطق تهافت الفلاسفة المسمي معيار العلم – تحقيق د/ سليمان دنيا – ص ٣١٤- ٣١٥ – دار المعارف بمصر للنشر ١٩٦١م.

ثالثاً: كل ما سوي الجواهر الأول التي هي الأشخاص، فإما أن تكون مما يقال علي موضوع وإما أن تكون مما يقال في موضوع، وذلك ظاهر بالتصفح والاستقراء- أعني حاجتهما إلي الموضوع.

مثال ذلك أن الحي إنما يصدق جملة علي الإنسان من أجل صدقه علي إنسان ما مشار إليه، فإنه لو لم يصدق علي واحد من أشخاص الناس ؛ لما صدق جملة علي الإنسان الذي هو النوع. وكذلك اللون إنما يصدق جملة علي الجسم من أجل وجوده في جسم ما مشار إليه.

فيجب إذن أن يكون ما سوي الجواهر الأول إما أن يكون يقال عليها أو فيها- أي علي الجواهر الأول أو فيها. وإذا كان ذلك كذلك، فلو لم توجد الجواهر الأول لم يكن سبيل إلي وجود شيء من الجواهر الثواني ولا من الأعراض.[١]

رابعاً: الأنواع من الجواهر الثواني أولي بأن تسمي جواهراً من الأجناس لأنها أقرب إلي الجواهر الأول من الأجناس وذلك أنه متى أجيب بكل واحد منهما في جواب ما هو الشخص- الذي هو الجوهر الأول- كان جواباً ملائماً من جهة السؤال بما هو، إلا أن الجواب بالنوع عند السؤال بما هو أكمل تعريفاً للشخص المشار إليه وأشد ملاءمة من الجواب بجنسه.

مثال ذلك إن أجاب مجيب عند السؤال ما هو سقراط بأنه إنسان كان أكمل تعريفاً لسقراط من أن يجيب فيه بأنه حيوان، لأن الإنسانية بسقراط أخص

---

(١) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات صـ ٨٨-٨٩.

من الحيوانية وكذلك حال الأعم مع الأخص. فهذا أحد ما يظهر منه أن الأنواع أحق باسم الجوهرية من الأجناس. [١]

خامساً: وأما أنواع الجواهر التي ليست أجناساً، فليس بعضها أحق باسم الجوهر من بعض إذ ليس الجواب في زيد أنه إنسان أشد تعريفاً من الجواب في هذا الفرس المشار إليه أنه فرس. وكذلك الجواهر الأول ليس بعضها أحق باسم الجوهرية من بعض، فإنه ليس هذا الإنسان المشار إليه أحق باسم الجوهرية من هذا الفرس المشار إليه.[٢]

المطلب الثاني: **خواص الجواهر** :

أولاً: مما يخص مقولة الجواهر أنه لا مضاد لها[٣]، فإنه ليس يوجد للإنسان ولا للحيوان مضاد. لكن هذه الخاصة قد يشاركها فيها غيرها من المقولات مثال ذلك في الكم، فإنه ليس يوجد لذي الذراعين ولا للعشرة ولا لشيء مما يجري هذا المجري مضاد إلا أن تقول إن القليل في الكم ضد الكثير والكبير ضد الصغير. لكن أنواع الكم المنفصل بين من أمرها أنها غير متضادة مثل الخمسة والثلاثة والأربعة.[٤]

---

(١) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات – صـ ٨٩-٩٠- قارن الساوي- البصائر البصيرية ص ٥٩، المنطقيات للفارابي- المجلد الأول ص ٣٤.

(٢) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٩٠.

(٣) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات صـ ٩٥، الساوي –البصائر النصيرية ص ٥٩-٦٠.

(٤) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ٩٥.

ثانياً: ومما يخص الجوهر أنه لا يقبل الأقل والأكثر. وليس المعني به أن يكون جوهر أحق باسم الجوهر من جوهر، فإن ذلك شيء قد وضحته حينما قلت إن أشخاص الجواهر أولي من كلياتها، بل إنما أعني أنه لا يحمل النوع منها ولا الجنس علي شخص أكثر من حمله علي شخص ولا يحمل عليه في وقت أكثر منه في وقت فإن زيداً ليس أكثر حيواناً من عمرو ولا زيد اليوم أكثر حيواناً من غد. وأما هذا الشيء الأبيض فقد يكون أشد بياضاً من هذا الشيء الأبيض وقد يكون اليوم أشد بياضاً منه أمس.(١)

ثالثاً: ومما يخص الجواهر أن الواحد منها بعينه يوجد قابلاً للمتضادات بتغيره في نفسه، مثال ذلك أن زيداً المشار إليه يكون حيناً صالحاً وحيناً طالحاً، وحيناً حاراً وحيناً بارداً.

أما الكلي فلا يقبل الأضداد (٢) لأنه لو قبل لكان كل شخص واقع تحته أسود وكل شخص أبيض، إذ الكلي يشتمل علي كل شخص، فإذا قبل حكماً قبله جميع جزئياته وهذا لا يصح ، هذا مبلغ ما قاله أرسطو في مقولة الجوهر.

---

(١) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ٩٥- ٩٦، قارن الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٠.

(٢) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ٩٥- ٩٦، قارن الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٠.

المبحث الثاني
مقولة الكـــم

أول الأعراض التسعة ابتدت به دون غيره من الأعراض لأنه أعم وجوداً وأصح وجوداً من الباقي، أما أنه أعم وجوداً من الكيف فإن أحد قسميه أعني العدد يعم المجردات العارية عن الكيفيات، وأما أنه أصح وجوداً من غيره والمعني بغيره الأعراض النسبية فإنها غير متقررة في ذوات موضوعاتها إلا بالنسبة إلي غيرها وليس ذلك الكمية فإنها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عن ما عداها.[١]

وبعد معرفة سبب البدء به أقف علي تعريفه وأقسامه.

المطلب الأول: التعريف بالكم وأقسامه:-

أولاً: التعريف بالكم:-

عرف بتعريفات عدة كلها تصب في إناء واحد منها:

- هو عرض يقبل القسمة لذاته:

فالقيد الأول وهو "يقبل القسمة" لإخراج النقطة وهي نهاية الخط والمعني به القدر الذي لا يقبل القسمة لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً.

---

(١) انظر: السجاعي(أحمد بن أحمد بن محمد – ت ١١٩٧ هـ)- الجواهر المنتظمات في عقود المقولات مخطوطة بخط عبدالله ابن عايض – ت ١٢٨١هـ – ٨.١٨٩م ، ٢٠٣٤م جامعة الملك ال سعود – ص ٥.

والقيد الثاني وهو "لذاته" لإخراج ماعدا الكم من الأعراض فإنه وإن قبل القسمة فبواسطة الكم لا بذاته كالبياض.[1]

ومن تعريفات الكم أيضاً: أنه "عرض يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته"[2] ومنها "الكم هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعاً بجزء منه"[3] .

ثانياً: أقسام الكم

للكم قسمان أحدهما: كم بالذات ويطلق عليه أرسطو الكم الحقيقي[4] وهو ما يكون كما في نفسه.

ثانيهما: كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات.[5]

توضيح ذلك .

المطلب الثاني: أقسام الكم بالذات وخواصه:-

قسم أرسطو الكم بالذات إلي قسمين:

---

(1) انظر البليدي (محمد بن احمد ت ١١٧٦هـ) مقولات البليدي مخطوطة بخط علي شرف الدين الطحلاوي –ت ١٢٦١هـ – صـ ٦ – مخطوطة برقم ١٦٠م – ٢٦٢٨ – ص ٦، أحمد بن زيني دحلان– رسالة في ضبط المقولات ص ٢.

(2) نظر ابن سينا: النجاة ص٤٨ – الغزالي– معيار العلم ص ٣١٧.

(3) المنطقيات للفارابي ص ٣٤.

(4) انظر: ابن رشد– تلخيص المقولات ص ١٠٢.

(5) العلامة المرعشي– نشر الطوالع ص ١١١.

القسم الأول : **الكم المنفصل** وهو الذي ليس يمكن فيه أن تأخذ له حداً مشتركاً تتصل عنده أجزاؤه بعضها ببعض ويشمل اثنان العدد والقول.(١)

مثال للعدد(٢): العشرة ليس يتصل جزؤها الذي هو الخمسة بالخمسة الثانية التي هي جزؤها الآخر بحد مشترك، ولا بالثلاثة التي فيها بالسبعة، لكن جميع أجزائها منفصلة بعضها عن بعض.(٣)

أما القول(٤) فعند أرسطو أنه كم لأنه يقدر بجزء منه وهو أقل ما يمكن أن

---

(١) انظر: ابن رشد- تلخيص المقولات ص ٩٩.

(٢) العدد عند المتكلمين لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة (انظر: الإيجي- المواقف ص ١٠٦، السنندجي- تقريب المرام ص ٩٩، العلامة المرعشي- نشر الطوالع ص ١١٤-١١٥).

(٣) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ٩٩-١٠٠.

(٤) تابع أرسطو في اعتبار القول حداً منفصلاً الفارابي (انظر: المنطقيات للفارابي- المجلد الأول ص ٣٥ وما بعدها).

كذلك الغزالي في كتابه (معيار العلم ص ٣١٨).

وخالف أرسطو في اعتبار القول حداً منفصلاً كثير من المتكلمين والمناطقة أمثال الإيجي في المواقف (انظر: الموقف الثالث- المرصد الثاني- المقصد الأول ص ١٠٥)، التفتازاني (شرح المقاصد- الجزء الثاني ص ١٧٢)- السنندجي - تقريب المرام ص ٩٨ - الآمدي المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ١١١ - الساوي - البصائر النصيرية ص ٦٢.

والحجة في ذلك: أن القول ليس نوعاً آخر للمنفصل فإن كميته لسبب عروض العدد له، ولو جعلنا كل ما يعرض له العدد كما بالذات ونوعاً منه لكانت أشخاص الحيوانات والنباتات والكواكب من الكم بالذات لا معروضاً للكم. فالقول مؤلف من مقاطع هي ==

ينطق به [١] .

القسم الثاني: **الكم المتصل**

وهو الذي يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقي عند حد واحد مشترك بينها فمنه ما هو قار الذات(وهو المقدار)، ومنه ما ليس قاراً بل هو في التجدد وأنواع القار الذات[٢] ثلاثة:

الأول: الخط وهو بعد واحد لا يقبل التجزئة إلا في جهة واحدة وهو الذي يرسم في مبادئ الهندسة بأنه طول لا عرض له.

والثاني: السطح وهو البعد القابل للتجزئة في جهتين فقط متقاطعين علي حد واحد تقاطعاً قائماً، ويرسم بأنه طول وعرض فقط.

والثالث: الجسم التعليمي ** وهو البعد القابل للتجزئة في ثلاث جهات متقاطعة علي حد واحد تقاطعاً قائمياً ويرسم بأنه طول وعرض وعمق فالأبعاد

==أجزاء له، وهو معدود بها لا من جهة أنها حروف أو أصوات بل من جهة أن كل حرف أو صوت أو مقطع واحد في نفسه والقول مجتمع فيها وهذا هو نفس العدد لا نوع اخر معه واقع تحت الكم وقد عرض للقول كما يعرض لسائر المعدودات (الساوي – البصائر النصيرية صـ ٦٢ ، قارن التفتازاني – شرح المقاصد صـ ١٧٢).

(١) ابن رشد– تلخيص المقولات صـ ١٠٠.

(٢) معني قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار (مقولات البليدي ص ٧– قارن: الإيجي– المواقف ص ٣٥، السنندجي– تقريب المرام ص ٩٨، الآمدي– المبين ص ١١٠، التفتازاني– شرح المقاصد ص ١٧٢). ==

الثلاثة الموجودة بالفعل عند كل تشكيل هو الجسم التعليمي.[١]

==وقد انكر المتكلمون المقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي علي أساس أنها ليست بموجودات زائدة علي الجسم إذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين جزئيين للجسم، لأن الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا اتصال بين الأجزاء عندهم إلا أنه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمراً متصلاً في حد ذاته هو عرض حال في الجسم إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهرياً وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمي سطحاً جوهرياً وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمي جسماً اتفاقاً والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض.

أما الفلاسفة فإنهم لما أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم في الحقيقة فاثبتوا تلك المقادير العرضية (انظر: المرعشي- نشر الطوالع ص ١١٥- ١١٦، قارن: المواقف ص ١٠٧ وما بعدها)

**** الجسم التعليمي يسمي الثخن وهو حشو ما بين السطوح (المرعشي- نشر الطوالع ص ١٠٩) وهو عرض قائم بالجسم الطبيعي (الذي هو الجوهر) وسمي تعليماً لأنه يبحث عنه في التعاليم أي في الرياضيات (انظر: السجاعي- الجواهر المنتظمات في عقود المقولات ص ٧).**

(١) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦١- ٦٢، قارن: الرخاوي- مدلولات المقولات ص ١٠ وما بعدها، مقولات البليدي ص ٧ وما بعدها- الغزالي: معيار العلم ص ٣١٧-٣١٨، ابن سينا – النجاة ص٤٨ – المنطقيات للفارابي ٣٩ وما بعدها، الإيجي- المواقف من ١٠٥ وما بعدها، الآمدي: المبين ص ١١٠- ١١١، السنندجي تقريب المرام ص ٩٨، التفتازاني- شرح المقاصد جـ ٢ ص ١٧٢ وما بعدها.

وأضاف أرسطو نوعاً رابعاً للقار الذات وهو المكان وحجته في ذلك أنه "لما كانت أجزاء الجسم تشغله وكانت تتصل بحد مشترك، فواجب أن تكون أجزاء المكان تتصل بحد مشترك أيضاً، وإذا كان ذلك كذلك فهو من الكم المتصل".[1]

وأما الكم المتصل الذي ليس بقار الذات فهو الزمان[2] وهو مقدار الحركة،

([1]) ابن رشد- تلخيص شرح المقولات ص ١٠٠.

([2]) الزمان عند المتكلمين أمر وهمي وحجتهم في ذلك قائمة علي وجهين:

الوجه الأول: أن الزمان أمسه مقدم علي يومه وليس تقدماً بالعلية، والذات، والشرف والرتبة، فهو بالزمان لانحصاره عندكم (عند الحكماء) فيكون للزمان زمان والكلام في ذلك الزمان ويلزم التسلسل وأنه محال أجيب علي هذا الوجه بأن تقدم بعض أجزاء الزمان علي البعض نظراً إلي ذاته من غير أن يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة ككون الأمس قبل اليوم نظراً إلي مجرد مفهوميهما من غير احتياج إلي عارض، وإن سمي مثله تقدماً فلا إشكال، وإن اشترطا كونه كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لأقسام التقدم في الخمسة، بل التقدم فيما بين أجزاء الزمان قسم سادس يناسب أن يسمي القدم بالذات.

الوجه الثاني: الزمان إما ماض أو مستقبل أو حاضر ولا وجود للماضي والمستقبل وهو ظاهر ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء إذ لو وجد فإما أن يكون منقسماً أو "لا" وعلي تقدير الانقسام إما أن تكون أجزاؤه معاً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه.

وإما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر علي بعض فلا يكون الحاضر كله هذا خلف فلابد أن يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقبه فيكون هو أيضاً غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان وهي المسماة بالآنات غير منقسمة ==

والحد المشترك بين أجزائه المفروضة فيه هو الآن. [1]

فالآن هو الحد المشترك في امتداد الزمان من الماضي إلي المستقبل لأنه بالنسبة إلي ما قبله نهاية، وبالنسبة إلي ما بعده بداية.[2]

هذا هو الكم بالذات ننتقل بعد ذلك إلي خواصه.

خواص الكم بالذات

(١) أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق علي الوهمية، وهي فرض شيء غير شيء، وعلي الفعلية وهي الفصل والفك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها (بمعني أنك إذا تصورت شيئاً ولم تعتبر معه عدداً ولا مقدارًا لم يمكن ذلك فرض انقسامه) والثاني لا يقبله الكم المتصل، فإن القابل يبقي مع المقبول، وعند الفك لا يبقي الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل كمان آخران، نعم الكم المتصل (المقدار) يهيئ

==فيلزم من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لأنه ينطبق عليها وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ومنطبقة عليه وأنتم لا تقولون به أجيب علي هذا الوجه: بأن الماضي والمستقبل موجودان كيف لا ومعني الماضي ما فات بعد الوجود. والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقاً (راجع: الإيجي- المواقف ص ١٠٨ وما بعدها، التفتازاني- شرح المقاصد ص ١٧٩ وما بعدها، السنندجي- تقريب المرام ص ٩٩ وما بعدها).

(١) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٢.

(٢) عبد الرحمن حنبكة- ضوابط المعرفة ص ٣٢٩.

المادة لقبول الانقسام، لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار، ولإبقاء المقدار عند حصول الانقسام، كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي، ولا تبقي معه.(١)

(٢) قبول المساواة أو اللامساواة بمعني أنه إذا نسب إلي كم آخر فإما أن يكون مساوياً له، أو أزيد، أو أنقص، وهذه الخاصة فرع الأولي لأنه لما اشتمل علي أجزاء وهمية أو فعلية لزم عند نسبته إلي كم آخر أن يكون عدد أجزائهما علي التساوي، أو علي التفاوت.(٢)

وهذه الخاصة كما عبر عنها أرسطو هي أخص خواص الكم، فإن ماعدا الكم لا يوصف بهذا مثال ذلك أن الكيف لا يقال فيه مساوٍ ولا غير مساوٍ، بل شبيه وغير شبيه أنّا نقول إن هذا البياض شبيه بهذا البياض أو غير شبيه ولا تقول مساوٍ أو غير مساوٍ إلا بالعرض فيكون علي هذا أخص الخواص بالكم أنه مساوٍ أو غير مساوٍ.(٣)

(٣) اشتماله علي أمر – بعده أي يعينه بالإسقاط عنه مراراً إما بالفعل كما في الكم المنفصل، فإن الأربعة تعد بالواحد أربع مرات، وإما بالقوة كما في المتصل، فإن السنة تعد بالشهور، والشهور بالأيام، واليوم بالساعات.(٤)

---

(١) انظر: الإيجي– المواقف ١٠٤، التفتازاني– شرح المقاصد ١٧١-١٧٢، السننججي– تقريب المرام ص ٩٨.

(٢) التفتازاني– شرح المقاصد ص ١٧٠، قارن: الإيجي المواقف ص ١٠٤– ١٠٥.

(٣) ابن رشد– تلخيص شرح المقولات ص ١٠٦.

(٤) التفتازاني– شرح المقاصد ص ١٧٠، قارن: الإيجي– المواقف ص ١٠٤.

(٤) من خواص الكم أيضاً أنه ليس يقبل الأقل ولا الأكثر فإنه ليس هذا الكم المشار إليه ذا ذراعين أكثر من هذا الآخر الذي هو أيضاً ذو ذراعين ولا ثلاثة أكثر من ثلاثة ولا يقال أيضاً في زمان ما أنه زمان أكثر من زمان آخر وهذه الخاصة للكم يشاركه فيها الجوهر[١] كما ذكرت سابقاً.

(٥) ومن خواصه أيضاً أنه لا ضد له، كما لم يكن للجوهر ضد وذلك لأن الضدين لابد من وقوعهما تحت مقولة واحدة، بل تحت جنس قريب لهما، وأنواع الكم المتصل القار الذات، هي بأسرها قد تجتمع في موضوع واحد أعني الخط والسطح والجسم التعليمي، والأضداد لا تجتمع. والزمان أيضاً لا ضد له إذ هو علي التقضي والتجدد، فلا يخلفه في موضوعه غيره.

وأنواع العدد لا تضاد بينها أيضاً.[٢]

وليس لقائل أن يقول إن الكثير والقليل من الكم المنفصل وهما ضدان وكذلك الكبير والصغير وهما ضدان فيجاب عليه بأنه ليس القليل والكثير ولا الكبير والصغير من الكم، بل هما من المضاف، وذلك أن الكم موجود بذاته، والكبير والصغير والقليل والكثير إنما يقالان بالقياس ولذلك أمكن في الشيء الواحد

---

(١) ابن رشد- تلخيص شرح المقولات ص ١٠٥، قارن الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٥، التفتازاني- شرح المقاصد ص ١٧٤ وما بعدها.

(٢) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٤، قارن: ابن رشد- تلخيص شرح المقولات ص ١٠٢.

بعينه أن يكون كبيراً وصغيراً وقليلاً وكثيراً، كبيراً بالإضافة إلي شيء وصغيراً بالإضافة إلي شيء فهم من المضافات وليس من الكم. [1]

هذه هي خواص الكم بالذات ننتقل بعد ذلك إلي النوع الثاني من أنواع الكم وهو الكم بالعرض.

وهو كما ذكرته سابقاً: ما عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات.[2]

وقد أشار إليه أرسطو أنه كم لأنه تلحقه الكمية بوساطة واحد من هذه التي قلنا أنها كم بالحقيقة.

مثال ذلك: أنا نقول في هذا البياض المشار إليه أنه كبير من أجل أنه في سطح كبير، ومن ذلك يظهر أنه لو سأل أحد كم هذا الأبيض؟ لقيل ثلاثة أذرع أو أربعة من الأبيض هنا إنما قدر بمبلغ السطح الذي هو ثلاثة أذرع أو أربعة ولو كانت كماً بذاتها لقدرت بأنفسها.[3]

([1]) انظر: ابن رشد- تلخيص شرح المقولات ص ١٠٢-١٠٣، قارن الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٤-٦٥.

([2]) العلامة المرعشي- نشر الطوالع ص ١١١.

([3]) انظر: ابن رشد تلخيص كتاب المقولات ص ١٠٢.

المبحث الثالث

مقولة الكيــف

قد يراد به الكيفية، وقد يراد ما له الكيفية.[١]

والكيفية عرفها ابن رشد بقوله: "الهيئات التي بها يجاب في الأشخاص كيف هي".[٢]

واشترط في رسمها قولنا "في الأشخاص" ليفرق بينها وبين الفصول لأن الفصول كيفيات أيضاً إذ كانت هيئات بها يقال في الأنواع كيف هي.[٣]

وبالجملة: الكيفية هي كل هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها، ولا قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها. [٤]

أقسام الكيف

الكيف كما ذكر ابن رشد يقال علي أجناس أربعة كالتالي:

الكيفيات النفسانية.

الكيفيات الاستعدادية.

---

(١) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٨.

(٢) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ١٢١.

(٣) المنطقيات للفارابي ص ٥٠، قارن: الغزالي- معيار العلم ص ٣١٩.

(٤) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٨، قارن الحرجاني- التعريفات ص ١٦٥، ١٦٦، الآمدي- المبين ص ١١١، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٢٢١، قارن: ابن سينا- النجاة ص٤٨.

الكيفيات المحسوسة.

الكيفيات المختصة بالكميات

سوف انتقل إلي تفصيل هذه الكيفيات في الصفحات التالية:-

المطلب الأول: **الكيفيات النفسانية**:-

وتسمي بالكيفيات النفسانية لأنها تختص بذوات الأنفس الحيوانية ومعني الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وتسمي مع الرسوخ ملكة وبدونه (أي بدون الرسوخ) حالاً.[1]

وهذا يعني أن الملكة تقال من هذا الجنس علي ما هو أبقي وأطول زماناً، والحال علي ما هو وشيك الزوال.

مثال ذلك : العلوم والفضائل فإن العلم بالشيء إذا حصل صناعة كان من الأشياء الثابتة العسيرة الزوال، وذلك ما لم يطرأ علي الإنسان تغير فادح من مرض أو غير ذلك من الاشتغال بالأمور الطارئة التي تكون سبباً مع طول الزمان لذهول الإنسان عن العلم ونسيانه.

فأما الحال فإنها تقال من هذا الجنس علي الأشياء السريعة الحركة السهلة التغير مثل الصحة والمرض، والحرارة والبرودة التي هي أسباب الصحة والمرض، فإن الصحيح يعود بسرعة مريضاً والمريض صحيحاً ما لم تتمكن

---

(1) انظر- التفتازاني- شرح المقاصد ص ١٢١، السنندجي- تقريب المرام ص ١١٥.

هذه فيعسر زوالها فإنه إذا كان الأمر كذلك، كان الإنسان أن يسميها ملكة.[١]

وهذا يجر بنا إلي القول إن الملكات هي بجهة من الجهات حالات، وليست الحالات ملكات، لأن الملكات إنما هي أولاً حالات ثم تصير بآخره ملكات.[٢]

للكيفيات النفسانية أنواع منها علي سبيل المثال لا الحصر:

الحياة.[٣] الإدراك.[٤]

---

(١) ابن رشد- تلخيص المقولات ص ١٢١-١٢٢.

(٢) السابق ص١٢٢.

(٣) قدمت علي سائر الأنواع لكونها أصلاً مستتبعة إياها حيث إنها قوة تتبع اعتدال النوع(٣) وبالتالي يفيض عنها سائر القوي وهي مبدأ لقوة الحس والحركة الإرادية.

والموت عبارة عن زوال الحياة أي عدمها عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها وقيل كيفية وجودية تضادها لقوله تعالي: (خَلَقَ المَوْتَ وَالْحَيَاةَ) [الملك الآية: ٢] والخلق لكونه بمعني الايجاد لا يتصور إلا فيما له وجود وردَّ بأنه هنا بمعني التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضاً ولو سلم فالمراد بخلق الموت إحداث أسبابه علي حذف المضاف وقد يطلق الموت علي عدمها كما في الجماد فالتقابل بينهما حينئذ تقابل الإيجاب والسلب(انظر: الإيجي- المواقف ص ١٤٩-١٥٠، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٢٩٢-٢٩٦، السنندجي- تقريب المرام ص ١١٥-١١٦، المرعشي: نشر الطوالع ص ١٣٩-١٤٢)

(٤) الإدراك أنا إذا أدركنا شيئاً كان له تميز وظهور عند العقل، وليس ذلك بوجوده العيني، إذ كثيراً ما يدرك ولا وجود أو يوجد ولا إدراك، بل يوجده العقل، وهو المعني بالصورة، فحقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل(٤) وأنواعه أربعة:==

، الإرادة.[1]

==أحدها: (إحساس) وهو إدراك للشيء الموجود في الخارج الحاصل عند المدرك علي هيئة مخصوصة من الأين والوضع وغير ذلك – ثانيها: (تخيل) هو إدراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره.

ثالثها: (توهم) وهو إدراك لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة.

رابعها: (تعقل) إدراك الشيء من حيث هو – فالإحساس مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئياً والتخيل مجرد عن الشرط الأول والتوهم عن الأولين والتعقل عن الجميع بمعني أن تكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وإن لم يكن لها بد عن الإكتناف بالعوارض الذهنية.(التفتازاني شرح المقاصد ص٣١١، ٣١٢، السنندجي تقريب المرام ص١١٨) والأول من هذه الإدراكات الأربعة يطلق عليها الإدراك الظاهر لأنه مدرك بالمشاعر الخمس الظاهرة والثلاث الأخر يطلق عليها الإدراكات الباطنة. (انظر: المرعشي– نشر الطوالع ص ١٤٢)

([1])من الكيفيات النفسانية الإرادة وهي كسائر الوجدانيات في أنه يسهل معرفتها ومعناها واضح عند العقل غير ملتبس بغيرها ويعسر تعريفها بكنة الحقيقة ولهذا اختلف في تفسيرها.

فذهب كثير من المعتزلة إلي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه فإن نسبة القدرة إلي طرفي الفعل علي السوية فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثراً عنده.

أما الأشاعرة: فالإرادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك (انظر: الإيجي– المواقف ص ١٤٨ وما بعدها، التفتازاني– شرح المقاصد ص ٣٣٨ وما بعدها، السنندجي– تقريب المرام ص ١٢١–١٢٢، المرعشي– نشر الطوالع ص ١٥٣ وما بعدها) ==

القدرة.[1] ، الخلق.[2]

==وبعد تعريف الإرادة فلا بد أن نضع في اعتبارنا أن الإرادة والكراهة مغايرتان للشهوة التي هي شوق النفس إلي الأمور المستلذة والنفرة التي هي دفع النفس للأمور المؤلمة وانقباضها عنها.(انظر المرعشي نشر الطوالع ص١٥٥)

وكذلك الإرادة تغاير التمني لأنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن، والتمني قد يتعلق بالمحال والماضي.(الإيجي المواقف ص١٤٩)

(١) وطريق معرفة القدرة الوجدان فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة - (التفتازاني- شرح المقاصد ص ٣٦٢، السنندجي- تقريب المرام ص ١٢٥)

(٢) من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم فكر ورؤية، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقاً كغضب الحليم، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة أو يكون نسبته إلي الفعل والترك علي السواء كالقدرة، أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلي فكر وروية كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بالعطاء الشهرة، ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن رؤية، وكانت نسبتها إلي طرفي الفعل والترك علي السوية حكم بأنها تضاد الخلق.(التفتازاني شرح المقاصد ص٣١١، ٣١٢، ٣١٣، السنندجي تقريب المر ام ص ١٢٦)

- وينقسم الخلق إلي فضيلة ورذيلة وغيرهما فالفضيلة الوسط والرذيلة الأطراف، وغيرهما ما ليس منهما.

فالعفـة: هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخمود.

والشجاعة: هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن. (الإيجي المواقف ص١٥٧)

- فالفرق بين الخلق والقدرة أن كلاهما صفة مؤثرة ولكن نسبة القدرة إلي الضدين علي السواء لأن تأثيرها في أحد الضدين متعلق بالإرادة فهي تابعة للإرادة بخلاف الخلق ==

اللذة والألم.[1] ، الصحة والمرض.[2]

==فإنه لا يصلح للضدين بل لأحدهما فقط كالحلم فإنه يصلح للعفو ولا يصلح الانتقام.(المرعشي نشر الطوالع ص١٥٧)

(١) من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بديهي فلا يعرفان، وقيل في تفسيرهما: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم إدراك المنافي من حيث هو مناف – والملائم للشيء كما له الخاص أعني الأمر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة والجاه والتغلب للغضبية، وتعقل الأشياء علي ما هي عليه للعاقلة، وقيد "بالحيثية" لأن الشيء قد يكون ملائماً من وجه دون وجه فإدراكه لا من جهة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو.

والمراد بالإدراك الوصول إلي ذات الملائم لا إلي مجرد صورته، فإن تخيل اللذيذ غير اللذة، وهذا يعني أن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل إدراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه من ثم فكل من اللذة والألم نوع من الإدراك اعتبر فيه إضافة إلي ملائم أو مناف يختلف بالقياس إلي المدرك، وإصابة ووجدان لذات الملائم أو المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه.(المرعشي شرح المقاصد ص ٣٦٤، ٣٦٥، السننداجي تقريب المرام ص ١٢٦)

– وفي هذا المقام قد يطرأ سؤال: لماذا لا يعد الحسي من اللذة والأم من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية؟

لأن المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم، كالحلاوة والمرارة مثلاً وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلي إدراكها.(انظر التفتازاني شرح المقاصد ٣٦٧، ٣٦٨ ، السننداجي تقريب المرام ص ١٢٦)

(٢) الصحة: ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وهذا التعريف يعمم أنواعها، وربما تخص بالحيوان أو بالإنسان فيقال كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الإنسان.

وإنما قال ملكة أو حال ولم يكتف بذكر أحدها تنبيهاً علي أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون.

ولكن الملاحظ هنا أنه قدم الملكة علي الحال في الذكر مع أنها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية أولاً حالاً ثم تصير ملكة لأن الملكة لرسوخها أشرف من الحال، ولأنها أغلب في الصحة.==

وهناك كيفيات نابعة من انفعالات النفس- كالفرح والغم والغضب والفزع والحزن والهم والخجل.[1]

المطلب الثاني: الكيفيات الاستعدادية

أي التي من جنس الاستعداد لأنها مفسرة باستعداد شديد علي أن ينفعل أي تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة، وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمي اللاقوة.

أو علي أن تقاوم ولا تنفعل أي تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية[2] والصلابة، وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأبي عن الانغماز ويسمي القوة.[3]

==أما المرض فهو خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة والمعني بالموضوع هو البدن أو العضو والمراد بسلامة الأفعال خلوصها من الآفة وكونها علي المجري الطبيعي.(انظر الإيجي المواقف ص١٥٩، التفتازاني شرح المقاصد ص٣٧٤، ٣٧٥، السننديجي تقريب المرام ص١٢٧ ، المرعشي نشر الطوالع ١٦٠، الرخاوي مدلولات المقولات ص ١٢٨)

(١) انظر بالتفصيل التفتازاني شرح المقاصد ٣٨١، ٣٨٢، السننديجي الرخاوي مدلولات المقالات ص١٢٨.

(٢) المصحاحية هي حالة البدن التي يقوي بها علي مدافعة المرض وهي غير الصحة فإن الصحة ضد المرض فلا يجتمع معه قط بخلاف المصحاحية فإنها قد تكون لمريض في حال مرضه وبها يدافع مرضه، وبها ترجح استعداده لجانب الصحة عنه لجانب المرض (حاشية- البصائر النصيرية ص ٦٩).

(٣) التفتازاني- شرح المقاصد ص ٣٩٠، السننديجي- تقريب المرام ص ١٢٩.

وقد عبر ابن رشد عن هذا الجنس بقوله: "هو الذي به نقول في الشيء إن له قوة طبيعية أو لا قوة له طبيعية... أعني بلا قوة طبيعية أن يفعل بعسر وينفعل بسهولة، وبقوة طبيعية أن يفعل بسهولة ولا ينفعل إلا بعسر. مثال ذلك أنه يقال مصحح من قبل أن له قوة علي أن لا ينفعل عن الأمراض والآفات... ونقول ممراض ومن قبل أن لا قوة له طبيعية علي أن لا ينفعل عن الأمراض"(١)

ولكن ينبغي أن نحيط علماً بأننا عندما نقول "قوة طبيعية" كالمصحاحية فهي عبارة عن الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض لا نفس عدم المرض كذلك الأمر بقولنا "لا قوة طبيعية" كالممراضية وهي الهيئة التي بها يسرع قبول الجسم للمرض لا نفس القبول.

وهذا يعني أنه ليس المقصود بهذه القوة، القوة التي هي في المادة الأولي فأن كل إنسان بتلك القوة مستعد للمرض والصحة، لكن تتمة هذه القوة وهي ترجحها من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء أن يقبل المرض وأن لا يقبل فقط، بل إن يكون قد ترجح قبول المرض علي لا قبول أو لا قبوله علي قبوله.(٢)

وهذا يعني أن الكيفية الاستعدادية هي كيفية بها يترجح القابل إلي أحد جانبي قبوله.

---

(١) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ١٢٣.

(٢) انظر: الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٨- ٦٩.

المطلب الثالث: الكيفيات المحسوسة:-

وهي التي سماها ابن رشد كيفيات انفعالية وانفعالات، وأنواع ذلك لديه الطعوم مثل الحلاوة والمرارة– والألوان مثل السواد والبياض– والملموسات مثل الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، فإن هذه كلها ظاهر من أمرها أنها كيفيات، إذ كان كل ما اتصف بشيء من هذه يسأل عنه بـ "كيف" مثال ذلك أن نقول: كيف هذا العسل في حلاوته؟ وكيف هذا الثوب في بياضه؟ فيجاب بأنه شديد الحلاوة والبياض أو غير شديدهما.[١]

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا فرق أرسطو بين كيفيات انفعالية وانفعالات؟ للإجابة عن هذا السؤال يقول ابن رشد:

وإنما قيل في أمثال هذه كيفيات انفعالية لا من قبل أنها حدثت في الأشياء المتصفة بها عن انفعال، بل من قبل أنها تحدث في حواسنا انفعالاً. مثال ذلك الحلاوة في العسل، والمرارة في الصبر إنما قيل فيها كيفيات انفعالية لا من قبل انفعال حدث في العسل عنه الحلاوة ولا عن انفعال في الصبر حدث عنه المرارة، بل من قبل أنهما يحدثان انفعالاً في اللسان، وكذا الأمر في الحرارة والبرودة مع حس اللمس.

وبالجملة: ما كان من العوارض ثابتاً عسير الزوال: فهو الذي يسمي كيفية انفعالية.

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات ص ١٣٤.

وما كان سريع الحركة من العوارض فإنه يخص باسم الانفعال فقط لا باسم الكيفية الانفعالية ومثال ذلك الحمرة إذا عرضت من خجل، والصفرة إذا عرضت من فزع... فهما يختلفان في طول البقاء وقصره.[١]

نخلص من هذا إلي أن الفرق بين النوعين ما كان ثابتاً راسخاً يسمي كيفية انفعالية وما كان سريع الزوال والحركة يسمي انفعالاً.

وقد قسم المتكلمون الكيفيات المحسوسة إلي خمسة أقسام تبعاً للحواس الخمس فمنها يمثل ملموسات[٢] ، ومبصرات[٣] ، مسموعات[٤] ،..........

---

(١) انظر السابق ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) وهي المسماة بأوائل المحسوسات قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم علي الخصوص.(السننديجي تقريب المرام ص١٠٨)

- وأصولها أربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج عن هذه الأربعة.(السننديجي تقريب المرام ص١٠٨)

(٣) ذهب الفلاسفة إلي أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون وإن كان الثاني مشروطاً بالأول، وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات، من المقادير والأوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء، وسائر الأشكال كالطول والقصر ...... وغير ذلك وما يتوهم من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة فمبني علي أنه يبصر ملزوماتها كالسيلان، والتماسك الراجعين إلي الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه.(انظر التفتازاني شرح المقاصد ص٢٤٩)

(٤) وهي الأصوات والحروف ==

مذوقات [1]، ....

==(أ) الأصوات

يقول التفتازاني: "الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالي".(التفتازاني شرح المقاصد ص٢٧٣، السنندجي تقريب المرام ص١١٢)

- وعند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتموجه الحاصل بإمساس أو تفريق عنيفين. والإحساس بالصوت يتوقف علي وصول الهواء المتموج الحاصل للصوت إلي الصماخ لأنا إذا رأينا من البعيد من يضرب بفأس علي الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت إلي السامعة أن هواءً واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلي السامعة بل إن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت وهكذا إلي أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة وهي قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ.(المرعشي نشر الطوالع ص١٣٤، ١٣٥)

- (ب) الحروف:

أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الأصوات عن بعض آخر يشاركه في الثقل والخفة وتنقسم إلي قسمين:

- المصوتة: وهي التي تسمي في العربية حروف المد واللين وهي الألف والواو والياء، تسمي هذه الحروف بها لاقتضائها امتداد الصوت لأن هذه الحروف تحصل بإشباع الحركات.

- المصمتة: وهي ماعدا حروف المد واللين تسمي بها لعدم اقتضائها امتداد (انظر المرعشي نشر الطوالع ص١٣٥، ١٣٦ ، السنندجي تقريب المرام ص١١٣، ١١٤)

[1] وأصول المذوقات تسعة وانحصارها في هذا العدد باعتبار القابل والفاعل بمعني أن الطعم له جسم قابل له وهو إما أن يكون كثيفاً أو لطيفاً أو معتدلاً، وله أي للطعم ==

مشمومات.[١]

المطلب الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات

والمعني بهذا الجنس كما ذكر ابن رشد: الشكل والخلقة الموجودان في واحد من الأشياء والإستقامة والأنحناء وما يشبه هذا فإنه يقال في الشيء إذا اتصف بواحد من هذه كيف هو، وذلك انه قد يقال في الشيء إنه مثلث او مربع في جواب كيف هو وأنه مستقيم ومنحن ، وكذلك الخلقة.[٢]

==فاعل وهو إما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما والحاصل من ضرب الأحوال الثلاثة للمقابل في الأحوال الثلاثة للفاعل هو التسعة أصول المذوقات.

ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصي وهذه المركبات تختلف مسمياتها باختلاف مركباتها.(انظر الإيجي المواقف ص١٣٨، ١٣٩، التفتازاني شرح المقاصد ص٢٨٦، ٢٨٧/ السنندجي تقريب المرام ص ١١٤، ١١٥، المرعشي نشر الطوالع ص١٣٦، ١٣٧)

(١) المشمومات هي الروائح المدركة بالشم ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة له. فالروائح الموافقة للمزاج تسمي طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمي منتنة. وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم، وقد تكون الروائح بالإضافة إلي محلها كرائحة الورد والتفاح – وسبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلي الخيشوم. هذا ما قيل في المشمومات إذ ليس فيها محل بحث.(انظر الإيجي المواقف ص١٣٩ ، التفتازاني شرح المقاصد ص٢٨٨، المرعشي نشر الطوالع ص١٣٨)

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات صـ ١٢٦.

وهذا يعني أن الإستقامة والإنحناء كيفياتان عارضتان للخط الذي هو كم متصل، كذلك الزوجية والفردية كيفياتان عارضتان للعدد الذي هو كم منفصل.[١]

والمعني بالخلقة التي ذكرها ابن رشد سالفًا الكيفيات العارضة بكميات مركبة مع غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات، وأما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسمً. [٢]

المطلب الخامس : خواص الكيف

(١) قد يوجد في الكيف تضاد مثال ذلك العدل ضد الجور والبياض ضد السواد، وكذلك يوجد أيضاً في الأشياء ذوات الكيفية[٣] كالعادل ضد الجائر والأبيض ضد الأسود، ولكن ليس يوجد التضاد في جميع الكيفيات ولا في جميع ذوات الكيفيات، فإنه ليس للأشقر ولا للأصفر ضد وبالجملة للكيفيات المتوسطة، وأيضاً فمتى كان أحد المتضادين كيفاً فإن الضد الثاني يكون كيفاً وذلك ظاهر بالاستقراء. مثال ذلك أن العادل لما كان ضد الجائر وكان العادل

---

(١) انظر المرعشي- نشر الطوالع صـ ١٦١.

(٢) انظر السابق.

(٣) ذوات الكيفيات هي المدلول عليها بالأسماء الدالة علي الكيفيات أنفسها وهي المثل الأول وذلك عن طريق الاشتقاق في أكثرها بحسب اللسان اليوناني مثل الأبيض المشتق من البياض والعادل المشتق من العدالة (انظر: ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ١٢٧) .

في الكيفية إذ لا يصح أن نقول إن الجائر في الكم ولا في المضاد ولا في مقولة أخرى.

(٢) قد يقبل الكيف الأقل والأكثر، فإنه قد يكون عادل أكثر من عادل وأبيض أشد من أبيض إذ موضوعات هذه الأشياء تقبل الأقل والأكثر لكن ليس هذا في جميعها، بل في بعضها، مع العلم بأن هذه الكيفيات إذا اخذت مجردة عن موضوعاتها فإنها لا تقبل الأكثر والأقل فلا تكون عدالة أكثر من عدالة ولا صحة أكثر من صحة، كذلك الأمر في المثلث والمربع وسائر الأشكال لا تقبل الأكثر والأقل فإنه ليس مثلث أكثر من مثلث، فإن ما دخل تحت حد المثلث فهو مثلث علي حد سواء. كذلك سائر الأشكال.[١]

---

(١) انظر: ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ١٢٨- ١٢٩.

المبحث الرابع
مقولات الأعراض النسبية
المطلب الأول: مقولة الأيــن

قدمته علي سائر الأعراض النسبية لأن المتكلمين ينكرونها ماعدا الأين لوجوه:

الأول: لو وجدت لزم التسلسل، أما أولاً فلأن محلها يتصف بها فله إليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها، وأما ثانياً فلأن لوجودها إليها نسبة، وأما ثالثاً فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلي بعض نسبة.

الثاني: لو وجدت لوجدت الإضافة، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين، فيوجد المتقدم والمتأخر معاً.

الثالث: لو وجدت لزم إتصاف الباري تعالي بالحوادث لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه، وقبله بأنه متقدم عليه، وبعده بأنه متأخر عنه. وهذا يلزم التسلسل.[1]

أما الفلاسفة فقد احتجوا علي ثبوت الأعراض النسبية بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد، وهو ليس أمراً عدمياً، لأن الشيء قد لا يكون فوقاً، ثم يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم، لا تكون عدمية، وإلا لكان نفي النفي نفياً، وهو محال، فالفوقية أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات، لأن الجسم من حيث إنه جسم

---

(1) انظر الإيجي: المواقف ص ١٦١.

غير مقول بالقياس إلي الغير، ومن حيث إنه فوق مقول بالقياس إلي الغير، ولأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً والذات باقية في الحالتين، والفوقية غير حاصلة في الحالتين. (١)

وأجاب الفلاسفة علي أدلة المتكلمين بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج، ونحن نقول به فإن من الإضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها إضافة، ومنها إضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر والأول ينتهي عند حد دون الثاني.(٢)

وإذا كان المتكلمون كما ذكرت آنفاً انكروا الأعراض النسبية ماعدا الأين فهو يسمي عندهم "الكون" أي الحصول في الحيز وحصروه في أربعة أنواع:

"الحركة – السكون – الاجتماع- الافتراق"

أما **الحركة**: فهي عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر.

والسكون: عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد.

والاجتماع: هو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث.

والافتراق: كونهما بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث.

---

(١) الرازي– المحصل ص ٢٢٠–٢٢١.

(٢) الإيجي– الموقف ص ١٦١.

والدليل علي وجود هذه المعاني أن الجوهر تحرك بعد أن لم يكن متحركاً، والتغير من أمر إلي أمر يستدعي وجود الصفة.(١)

أما الأين عند أرسطو فقد اكتفي ابن رشد بذكر مثال يوضحه وهو مثل قولنا فلان في السوق لأن هذا القول في هذا الجنس كاف بحسب المقصود منه.(٢)

وعرفه ابن سينا – بقوله: هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق.٣

وجاء الفارابي وعرف الأين بأنه "نسبة الجسم إلي مكانه"، وليس هو بالمكان ولا تركيب الجسم والمكان، وبالجملة هو الشيء الذي سبيله أن يجاب به السؤال عن الشيء أين هو، كقولنا: في البيت، فإن الأين ليس هو البيت، ولكن ما يفهم من قولنا في البيت، فإن حرف "في" دال علي النسبة إلي البيت.(٤)

ومن الأين ما هو أول حقيقي: وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع معه غيره ككون الماء في الكوز.

---

(١) الرازي – المحصل صـ٢٣٧-٢٣٨، قارن: الإيجي- المواقف ص ١٦٢- ١٦٣، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٣٩٦، السنندجي- تقريب المرام ص ١٣٠.

(٢) انظر: ابن رشد تلخيص كتاب المقولات ص ١٣١.

(٣) ابن سينا: النجاة ص٤٨.

(٤) المنطقيات للفارابي مج ١ ص ٦١.

ومنه ما هو **ثان غير حقيقي** كما يقال فلان في البيت، ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولاً به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت وأبعد منه الدار، وأبعد منه البلد بل الإقليم بل المعمورة بل الأرض كلها بل العالم.

والأين منه **جسمي**، وهو الكون في المكان.

ومنه **نوعي** كالكون في الهواء والماء والسماء أو فوق أو تحت.

ومنه شخصي: ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء وهو مكان ثان. أو مثل كون هذا الجسم في المكان الحقيقي الذي لا يسع معه غيره.
ويقبل الأين التضاد فإن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون في المكان الذي عند المركز لأنهما معنيان لا يجتمعان ويتعاقبان علي موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف.
وإذ قد يصار من أحدهما إلي الآخر قليلاً قليلاً، قبول الأشد والأضعف فإن اثنين قد يكون كلاهما فوق وأحدهما أقرب إلي الحد الفوقاني الذي هو المحيط، فهو أشد فوقية من الآخر.(١)

المطلب الثاني : مقولة المضاف

عرف ابن سينا الإضافة: بالمعني الذي وجوده بالقياس إلي آخر وليس له وجود غيره مثل الأبوة بالقياس إلي البنوة. (٢)

---

(١) الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٠-٧١، قارن: التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٠٩، الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٣-٣٢٤.
(٢) ابن سينا النجاة – ص٤٨.

فالأشياء المضافة هي التي تقال ماهياتها وذواتها بالقياس إلي شيء آخر إما بذاتها- مثل القليل والكثير.

وإما بحرف من حروف النسبة مثل إلي وما أشبهه. مثال ذلك أن الأكبر ماهيته إنما تقال بالقياس إلي غيره، فإنه إنما هو أكبر من شيء، وكذلك الضعف هو ضعف لشيء. والملكة والحال والحس والعلم من المضاف، فإن جميع هذه ماهياتها تقال بالقياس إلي شيء آخر بحرف من حروف النسبة، وذلك أن الملكة هي ملكة لشيء، والعلم لمعلوم، والحس لمحسوس.

وكذلك الكبير والصغير فإنهما إنما يقالان بالإضافة. وكذلك الشبيه فإنه إنما هو شبيه لشيء.[1]

والمضاف قسمان:

القسم الأول: قسم له ماهية ليست مضافة من حيث ذاتها، ولكن تلحقها الإضافة كالرأس، فإن له ماهية هو بها جسم مخصوص، وليس مضافا من هذا الوجه، ثم تلحقه إضافة إلي البدن الذي هو رأسه بسبب تلك الإضافة يقال له رأس ذلك البدن، فهذا القسم ليس مضافاً حقيقياً.

القسم الثاني: هو الذي ليس له ماهية سوي أنه مضاف أي معقول الماهية بالقياس إلي غيره كالأبوة لا كالأب فليس له ماهية سوي القياس والإضافة إلي البنوة. وهذا هو المضاف الحقيقي وهو الذي ليس له وجود

---

(١) ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ١٠٩.

سوي ما به يضاف. فالمضاف الحقيقي لا قوام له بذاته، وإنما هو عارض لغيره من الماهيات.(١)

خواص المضاف:

الخاصة الأولي: التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم أحدهما في الذهن أو في الخارج عدم الآخر(٢) فعلي سبيل المثال أن أخوة هذا ملازمة لأخوة من يقال له أخوة، وكذا الأبوة بالقياس إلي البنوة، فإذا وجدت الأبوة وجدت البنوة، وإذا عدم أحدهما عدم الآخر.(٣)

وربما يشكك علي قولنا إن المتضايفين متلازمان في الوجود بأن العلم مضاف إلي المعلوم ثم المعلوم قد يوجد دون العلم مع أن العلم لا يوجد دون المعلوم، مثلاً شيء ما من الموجودات لم يتعلق به علم إنسان فهو موجود قبل علمه، ثم إذا تعلق علمه به لم يتصور وجود علمه دونه، فلا تلازم بينهما وهما متضايفان.

ووجه حله أن المعلوم ليس مضافاً إلي العلم من حيث ماهيته ووجوده، بل من حيث كونه معلوماً ولا يتصور كونه معلوماً دون العلم به، فهما معاً لا

---

(١) انظر: الساوي – البصائر النصيرية ص ٦٥، ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ١١٨-١١٩.

(٢) الأيجي- المواقف ص ١٧٨، المرعشي- نشر الطوالع ص ١٦٩.

(٣) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٦.

انفكاك لأحدهما عن الآخر، بل هو قبل تعلق العلم به معلوم بالقوة، فالعلم به أيضاً بالقوة، ويجب أن يراعي في التكافؤ وجود المتضايفين من وجه واحد، فإن كان أحدهما بالقوة كان الآخر كذلك، وإن كان الآخر بالفعل كان الآخر مثله.(١)

الخاصة الثانية: وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه بالانعكاس ومعني الانعكاس هو أن نحكم بإضافة كل واحد منهما إلي صاحبه من حيث كان مضافاً إليه، فكما يقال: الأب أب الأبن يقال: الأبن ابن الأب، والعبد عبد المولي، والمولي مولي العبد.

أما إذا أضيف إليه لا من حيث هو مضاف إليه لم يجب هذا الانعكاس في الإضافة، مثلاً إذا وقعت إضافة الأب لا إلي الابن من حيث هو ابن بل إلي الإنسان الذي هو موضوع البنوة فقيل الأب أبو الإنسان أو أب إنسان لم تنعكس الإضافة ولم يصر الإنسان مضافاً إلي الأب، ولا يقال الإنسان إنسان الأب.(٢)

الخاصة الثالثة: الإضافة إذا كانت مطلقة أو محصلة أي مقيدة في طرف كان الطرف الآخر كذلك. مثلاً الأبوة المطلقة بإزاء البنوة المطلقة وأبوة هذا بإزاء بنوة هذا.

---

(١) الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٦، قارن: الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٣، ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ١١٥-١١٦، المنطقيات للفارابي ص ٥٧-٥٨.

(٢) انظر: الإيجي- المواقف ص ١٧٨، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٦٢، المرعشي- نشر الطوالع ص ١٦٩-١٧٠، الساوي- البصائر النصيرية ص ٦٦.

كذلك الضعف العددي علي الإطلاق بإزاء النصف العددي علي الإطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلاً بإزاء نصفه كالاثنين.(١)

الخاصة الرابعة: الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين موجودة أو معدومة بالقوة أو بالفعل بحسب الذهن أو بحسب الخارج كانت في الطرف الآخر كذلك.

فإن قيـل: المتقدم والمتأخر متضايفان مع أنـهما لا يوجدان معاً. يجاب علي هذا بأن المتضايف إنما هو بين مفهومهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما معاً في الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين وما ذكر كان مشعراً بأن الإضافة قد توجد في الخارج لكن الجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء علي أنه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج أصلاً وإلا لزم التسلسل(٢).

هذه هي خصائص المضاف ننتقل بعد ذلك إلي توضيح أنه إذا كانت الإضافة مقولة من المقولات النسبية إلا أنها في الوقت ذاته عارضة لكل المقولات.

فالعارض للجوهر فكأبوة الأب فإنـها مضافة لبنوة الابن.

---

(١) انظر: التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٦٠، السنندجي- تقريب المرام ص ١٤١، المرعشي- نشر الطوالع ص ١٧١، الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٣.

(٢) السنندجي- تقريب المرام ص ١٤١، قارن: التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٦٥- ٤٦٦.

أما العارض للأعراض:

فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير فإنه مضاف لصغير المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير.

والعارض للكيف كالأحر والأبرد فإن الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي إضافة تقتضي كون الحرارة الأخرى مزيدة عليها وكذا حال الأبرد.

والعارض للمضاف كالأقرب والأبعد ولعل معني عروض الإضافة هنا أن قرب هذا لذاك وقرب ذاك لهذا مضافات فعرض لكل منهما إضافة هي الزيادة بالنسبة إلي قرب الثالث إليهما. فالمزيد عليه هو القرب للثالث إليهما فالإضافة العارضة وهي الزيادة إنما تعتبر بالقياس إلي كون الثالث مزيداً عليه ويقاس عليه الأبعد.

والعارض للأين كفوق وأسفل، والعارض لمتي كالأقدم والأحدث.... كذلك باقي المقولات.[(١)]

ومن هذا نخلص إلي أن الإضافة ليس لها وجود مفرد أي لا تستقل بوجودها فيكون تحصلها تبعاً لتحصل لحوقها للغير.

ويلزم علي كون الإضافات غير مستقلة بأنفسها أن تكون تابعة في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها لمعروضاتها، فالموافقة في الكيف

---

(١) انظر: الأيجي- المواقف ص ١٧٩، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٦٤، المرعشي- نشر الطوالع ص ١٧٢-١٧٣، الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٦.

جنس وفي الكم جنس، والموافقة في البياض نوع، وفي السواد نوع، وأبوة الرجل العادل صنف، والجائر صنف، وأخوة زيد لعمرو بتشخيص المضافين شخص[١]

كذلك الأمر لابد أن نعلم أن بعض المضافات تقبل الأقل والأكثر كالشبيه وغير الشبيه كل منهما من المضاف وقد يكون شبيه أقل من شبيه أو أكثر، والبعض الآخر من المضافات ليس يقبل ذلك فإنه ليس ضعف أقل ولا أكثر من ضعف ولا مساوٍ أكثر من مساوٍ.[٢]

المطلب الثالث: مقولـة المتـــى

ومتى هو نسبة الشيء إلي الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته علي نهاية وجوده، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزء منه.

وليس معني متى هو الزمان، ولا شيء مركب من جوهر وزمان وإنما هذه اللفظة تستعمل سؤالاً في الشيء عن زمانه المحدود.

وأصحاب المنطق يجعلونه اسماً يدل علي الشيء الذي سبيله أن يجاب به في جواب السؤال عن الشيء متى كان أو يكون.[٣] والزمان المحدود: هو

---

(١) انظر: التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٦٧.

(٢) ابن رشد – تلخيص المقولات ص١١٠.

(٣) انظر: المنطقيات للفارابي- المجلد الأول ص ٦٠، قارن الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٤.

الذي حدّ بحسب بعده من الآن إما في الماضي وإما في المستقبل وذاك إما باسم له مشهور يدل عليه من الآن في الماضي والمستقبل.

أما في الماضي فكقولنا: أمس وأول من أمس، ومنذ سنة، ومنذ سنتين

وأما في المستقبل فكقولنا: غداً أو بعد غد، والعام المقبل.

وأما بحادث فيه معلوم البعد من الآن كقولنا، علي عهد الصحابة، ووقت الهجرة.

والزمان المحدود الذي فيه الشيء إما أول وإما ثان

والزمان الأول: هو الذي يساوق وجوده وجوده وانطبق عليه ولم يفصل عنه.

وزمانه الثاني: هو الزمان المحدود الأعظم الذي زمانه الأول جزء منه مثل أن تكون الحرب في ست ساعات من يوم .... من شهر .... من سنة فتلك الساعات الست هي الزمان الأول المطابق.

واليوم والشهر والسنة أزمنة لها ثوان يضاف إليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها فيقال وقع الحرب في السنة الفلانية. (١)

وقد يكون السؤال بمتى عن نهايتي وجود الشيء، وكذلك الجواب عنه. أما نهايته الأولي، كقولنا: متى ولد فلان؟؛ فيقال: في وقت كذا، وأما نهايته

---

(١) انظر: المنطقيات للفارابي– المجلد الأول ص ٦٠، الغزالي– معيار العلم ص ٣٢٤– ٣٢٥.

الأخيرة، كقولنا: متى مات فلان؟ فيقال: في وقت كذا وهذه وما شاكلها هي أنواع هذا الجنس الذي يسمي بمتى.(١)

المطلب الرابع: مقولــة الوضــع(٢)

الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلي بعض ومن نسبتها إلي أمر خارجي عنها بأن تختلف تلك الأجزاء بتلك النسبة في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس إلي جهات العالم الذي هو الأمر الخارجي، كالقيام فإنه هيئة اعتبر فيها نسبة أجزاء الجسم بعضها إلي بعض، ونسبة مجموع تلك الأجزاء إلي أمور خارجية عنها ككون رأسه من فوق ورجليه من أسفل، فلابد في الوضع من نسبتين إذ لو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلي الأمور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلومة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه.(٣)

---

(١) المنطقيات للفارابي- ص ٦١.

(٢) عبر أرسطو عن الوضع بأنها الأشياء التي اسماؤها مشتقة من مقولة الإضافة مثل المضطجع والمتكئ فإن الاضطجاع والاتكاء من مقولة المضاف والمضطجع والمتكئ من مقولة الوضع (ابن رشد- تلخيص المقولات ص ١٣٥).

(٣) انظر: الحرجاني- التعريفات ص ٢٤٦، ابن سينا - النجاة ص٤٨، قارن: المنطقيات للفارابي ص ٦٢، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٧- الرخاوي- مدلولات المقولات ص ٣١.

وهذا يعني أن الوضع زائد علي الأين ومتمايز عنه.

والوضع اسم مشترك يقال علي معان:

فمنه ما يقال لما إليه إشارة أي تعين جهة إن له وضعاً وبهذا المعني للنقطة[١] وضع وليس للوحدة[٢] وضع.

يقال وضع في الكم وهو كونه بحيث يمكن أن يشار إليه أين هو مما يتصل به اتصالاً ثابتاً، ولا يكون هذا إلا في الكميات المتصلة القارة الذات، والوضع المختص بالكميات كأنه منقول من الوضع الذي هو المقولة وهو حال الجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلي بعض في الجهات. فإن الكميات التي ليس لها أجزاء بالفعل يمكن أن يفرض لها أجزاء متصلة علي الثبات يشار إلي كل واحد منها أي هو من الآخر، إلا أنه لما لم يكن للكميات جهات بذاتها بل بسبب الجسم كان بين المعنين مخالفة.[٣]

والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلي ذاته، كأجزاء الإنسان فإنه لو لم يكن جسم غيره، لكان وضع أجزائه معقولاً.

وقد يكون بالإضافة إلي جسم آخر. وذلك في أينه الذي يثبت له بالإضافة من فوق، وتحت، ويمين، ووسط، وغيرها.

---

(١) النقطة: ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط (د/ مراد وهبة- المعجم الفلسفي ص ٤٥٤).

(٢) الوحدة: ومعناها عدم الانقسام (د/ مراد وهبة- المعجم الفلسفي ص ٤٦٨).

(٣) الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٢.

ولما كانت الأمكنة ضربين:

ضرب بالذات وضرب بالإضافة.

صار الوضع أيضاً ضربين. لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة، ما لم يكن له وضع بذاته.

ولما كان المكان الذي بذاته، لا بالإضافة ضربين:

ضـرب هو للجسم أول خاص.

وضرب هو ثان ومشترك له ولغيره.

صار له وضعه أحياناً بالقياس إلي مكانه الأول الخاص.

وأحياناً إلي مكانه الثاني المشترك له ولغيره حتى إلي العالم وأفاقه.(١)

والوضع قد يقع فيه التضاد: فإن وضع الإنسان ورجلاه علي الأرض ورأسه في الهواء مما يلي السماء يضاد وضعه ورأسه علي الأرض ورجلاه في الهواء، لأنهما معينان لا يجتمعان ويتعاقبان علي موضع واحد وبينهما غاية الخلاف.

كذلك يقبل الاشتداد والضعف، فالقيام والقعود قد يكونان علي أتم ما يمكن فيهما، وقد يكونان علي ما يقرب من ذلك.(٢)

---

(١) انظر: الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٦، قارن: المنطقيات للفارابي ص ٦٣.

(٢) الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٢، قارن: التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٧٠-٤٧١.

المطلب الخامس: مقولــة المِلــك[١]

المِلك بكسر الميم حالة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص فإن كلاً منهما حالة للشيء بسبب إحالة العمامة برأسه والقميص ببدنه[٢] أو يفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلي أمر حاضر له أو لبعضه فينتقل بانتقاله. [٣]

من هذا التفسير يتضح أن للملك شرطين:

أحدهما: إحالته إما بكله أو ببعضه.

والثاني: الانتقال.

فأما إذا وجد أحدهما دون الآخر فلا يكون ملكاً فوضع القميص علي رأسه وإن كان ينتقل لا يكون ملكاً لعدم الإحاطة.

---

(١) هنا اكتفي أرسطو بذكر مثال حيث يقول "مثل إن له يدل علي المتنعل والمتسلح" (ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص١٣٥)

(٢) الجرجاني- التعريفات ص ٢٠٤.

(٣) التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٧١، قارن: الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٢.

** يدخل ضمن هذا الجسم في المكان، كالماء في الإناء، والشراب في الزق، فليس في جنس الملك لأن الإناء لا ينتقل بانتقال ما فيه، لكن الأمر بالعكس وهو أن الماء ينتقل بانتقال الإناء، فلا تدخل تلك النسبة في مقولة الملك، بل في مقولة (أين) (انظر: المنطقيات للفارابي ص ٦٤، الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٧).

والحلول في الخيمة وإن كان مشتملاً علي الإحاطة لا يكون كذلك لعدم الانتقال. [١]

والمحيط المنتقل قد يكون طبيعياً كجلد الحيوان أو غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب أو البعض كالخاتم. [٢]

نلخص من هذا إلي أن الملك هو الهيئة الحاصلة للشيء بالنسبة لما يحيط به وينتقل بانتقاله كالثوب والجلد فكون الشخص في ثوبه أو جلده أو عمته في مقولة الملك وهذا يعني أن بينها وبين مقولة الوضع عموم وجهي يجتمعان في الهيئة الحاصلة للإنسان باعتبار جلده المحيط به أو الجلد من جملة الأجزاء التي يتحقق بها الوضع وإحاطة الجلد وانتقاله بانتقاله يتحقق به مقولة الملك.

وينفرد الملك في الهيئة الحاصلة في إحاطة القميص وينفرد الوضع بالنسبة للقيام والقعود فأنهما من قبيل الوضع لا الملك. [٣]

---

(١) مقولات البليدي ص ٢٢، الرخاوي- مدلولات المقولات ص ٣٢.

(٢) الرخاوي- مدلولات المقولات ص ٣٢، قارن: المنطقيات للفارابي ص ٦٣-٦٤، الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٧.

(٣) أحمد بن زيني دحلان ت ١٣٠٤هـ- رسالة في معني المقولات ص ١٨، قارن: مقولات البليدي ص ٢٢.

المطلب السادس: مقولتا أن يفعل وأن ينفعل

أن يفعل: هو تأثير الجوهر في غيره أثراً غير قار الذات فحاله مادام يؤثر هي أن يفعل كالتسخين مادام يسخن والقطع مادام يقطع والتبريد مادام يبرد.(١)

فإن البرودة، والسخونة، والانقطاع، الحاصلة بالثلج، والنار، والأشياء الحارة في غيرها، لها نسبة إلي أسبابها، عند من اعتقد أسباباً في الوجود. فتلك النسبة من جانب السبب، يعبر عنه بـ (أن ينفعل) إذا قال يسخن، ويبرد.

ومعني (يسخن) يفعل السخونة.

ومعني (يبرد) يفعل البرودة.

فهذه النسبة هي التي عبر عنها بهذه العبارات.(٢)

أما "أن يفعل": فهو تأثر الشيء من غيره مادام في التأثر كالتسخُّن والتبرد والتقطع(٣) بتعريف أكثر وضوحاً: هو نسبة الجوهر والمتغير إلي السبب المغير، فإن كل "منفعل" فعن فاعل. وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد

---

(١) الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٢، قارن: أحمد بن زيني دحلان- رسالة في معني المقولات ص ١٩، الرخاوي- مدلولات المقولات ص ٣٢، السجاعي- الجواهر المنتظمات ص ١٩.

(٢) الغزالي- معيار العلم ص ٣٢٧.

(٣) الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٢، قارن: دحلان ص ١٩، الرخاوي ص ٣٢، السجاعي ص ١٩.

بحكم العادة المطردة عند أهل الحق وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة.

والانفعال علي الجملة تغير، والتغير يكون من كيفية مثل تصيير الشعر من السواد إلي البياض؛ فإنه غيره الكبر علي التدرج وصيره من السواد إلي البياض قليلاً قليلاً بالتدرج.

ومثل تصير الماء من البرودة إلي الحرارة؛ فإنه حينما يتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلاً قليلاً، وتحدث فيه الحرارة قليلاً قليلاً علي الاتصال، إلي أن ينقطع سلوكه فيقف، فهو في كل وقفة علي حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها، فليست حالته مستقرة في وقت السلوك.

وعلي الجملة لا فرق بين قولك (ينفعل) وبين قولك (يتغير).[1] لذا عبر ابن سينا بالفعل بنسبة الجوهر إلي أمر موجود منه غير قار الذات بل لا يزال ويتصرم كالتسخين والتبريد والانفعال هو نسبة الجوهر إلي حال فيه بهذه الصفة مثل التقطع والتسخن [2].

والتعبير عن هاتين والتغير علي هاتين المقولتين بـ "أن يفعل"، "أن ينفعل" دون الفعل والانفعال، لأن هاتين المقولتين متجددتان غير قارتين والمفيد لذلك هو التعبير بصيغة "يفعل وينفعل" أما الفعل والانفعال فإنهما قد يطلقان علي الحاصل المستكمل القار الذات الذي انقطعت الحركة عنده، كما إذا قطع

---

(١) الغزالي– معيار العلم ص ٣٢٧–٣٢٨، قارن: المنطقيات للفارابي ص ٦٤.

(٢) ابن سينا – النجاة ص٤٨.

شيئاً ووقفت حركته فيقال هذا القطع منه، وكذلك يقال في هذا الثوب احترق بعد استقراره وحصوله. (١)

يقول الفارابي: وأنواع جنس "أن ينفعل" هي أنواع الحركة؛ وهي التكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة والنقلة.

فالتكون: هو المصير من لا جسم إلي أن يحصل جسماً، أو من لا جوهر إلي أن يحصل جوهراً.

والفساد: هو المصير من جسم إلي أن يحصل لا جسماً، أو من جوهر إلي أن يحصل لا جوهراً.

مثل تكّون البيت وانبنائه قليلاً وشيئاً شيئاً وجزء جزء علي اتصال إلي أن يحصل البيت.

والنمو: هو أن يتغير الجسم من مقدار أنقص إلي مقدار أزيد في جميع أقطاره.

واضمحلال: هو أن يتغير من مقدار أزيد إلي مقدار أنقص في جميع أقطاره وهذان هما تغير في الكم.

والاستحالة: هو تغير من كيف إلي كيف، مثل التغير من برودة إلي حرارة ومن سواد إلي بياض.

والنقلة: هو تغير من أين إلي أين، مثل التغير من أسفل إلي فوق أو من اليمين إلي اليسار، أو من سائر الأمكنة. (٢)

---

(١) انظر: السجاعي- الجواهر المنتظمات ص ١٩، الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٢.

(٢) المنطقيات للفارابي ص ٦٤-٦٥.

كذلك أنواع جنس أن يفعل علي عدد أنواع جنس أن ينفعل وذلك أن كل نوع من أنواع التغير والحركة يقابله نوع من أنواع التغيير والتحريك.

فالذي يتسخن يقابله الذي يسخنه، والذي يبرد يقابله الذي يبرده، والذي ينتقل يقابله الذي ينقله، والذي ينمو يقابله الذي ينمي، والذي يتكون يقابله الذي يكّون، والذي يفسد يقابله الذي يفسده وكذلك في أنواع أنواعه، فإن ينبني يقابله الذي يبني، والذي ينقطع يقابله الذي يقطع، والذي يحترق يقابله الذي يحرق. (١)

وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد فإن يسخن مضاد لأن يبرد، ويبرد مضاد ليسخن، وكذلك يعرض فيهما الأقل والأكثر، فإن قولنا في الشيء يسخن قد يكون أكثر وأقل.(٢)

المطلب السابع: عروض الحركة للمقولات

وقبل أن ننتهي من ذكر المقولات العشر لابد أن نعلم أن الحركة(٣) قد تعرض لمقولات أربع هي: الكم والكيف والأين والوضع. ومعني الحركة في المقولة

---

(١) السابق ص ٦٦.

(٢) انظر: ابن رشد- تلخيص كتاب المقولات ص ٨١.

(٣) الحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة إلي الفعل علي سبيل التدريج وقولهم علي سبيل التدريج احترازاً عن الخروج دفعة واحدة فإنهم يسمونه كوناً وفساداً ولا يسمونه حركة كانقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية كون وانتفاء الصورة المائية فساد.

أما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فالمجردات (كالعقول والنفوس الفلكية) غير متحركة ولا ساكنة إذ ليس شأنها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. ==

أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة إلي نوع آخر منها أو من صنف إلي صنف آخر منها ومن فرد إلي فرد آخر منها.

أما عروضها لمقولة الكم فمن وجهين:

أحدهما: أن يتحرك الجوهر من كم إلي كم أكبر منه بزيادة مضافة إليه ينمو بها الموضوع ويسمي نمواً، وإلي كم أصغر منه بنقصان أجزائه وتحللها ويسمي ذبولاً.

والآخر: أن يتحرك من كم إلي كم أصغر أو أكبر لا بزيادة أو نقصان بل بتخلخل أجزائه وانبساطها أو تكاثفها أو انحصارها ويسمي تخلخلاً أو تكاثفاً.

أما الحركة في الكيف فتسمي استحالة مثل التبيض والتسود والتسخن والتبرد وتعرض في جميع أنواعه إلا النوع المختص بالكميات منه.

== وقيل: السكون هو استقرار الجسم زماناً في مقولة يقع فيها الحركة فالتقابل التضاد (المرعشي- نشر الطوالع ص ١٦٥).

أما الحركة عند المتكلمين فهي كون الجسم في حيز عقب كونه في حيز آخر والسكون كون الجسم في حيز عقب كونه فيه وقيل كون الجسم في حيز مطلقاً واشتهر أنها كونان في آنين في مكانين كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد (انظر: الحرجاني- التعريفات ص ٧٤، الرخاوي- مدلولات المقولات ص ٣٤).

وهذا يعني أن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أردوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم علي الوضعية دون الكمية والكيفية (المرعشي- نشر الطوالع ص ١٦٦-١٦٧).

أما الحركة في الأين فمعروفة وهي أن يأخذ الجسم في مفارقة مكانه بالكتلة إلي مكان آخر.

وأما الحركة في الوضع فهو أن يستبدل الجسم الأوضاع من غير أن يفارق بكليته المكان إن كان في مكان، بل إن تتبدل نسب أجزائه إلي أجزاء حاوية أو محوية، وهذا إنما يكون بحركة الجسم مستديراً علي مركز نفسه.(١)

وباقي المقولات لا يقع فيها حركة:

أما الجوهر فلأن الصورة الجوهرية تحدث دفعة لا يسيرًا يسيرًا وحركة المني إلي صورة الحيوانية ليست حركة في الجوهر بل استحالة في كيفيات المني وهو مني بعد إلي أن يصير علقة، وكذلك هو علقة إلي أن يصير مضغة، وهلم جرا إلي قبول صورة الحيوانية.(٢)

أما المضاف: فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها، فإن كان المتبوع قابلاً للأشد والأنقص، فكذا الإضافة إذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها.(٣)

---

(١) انظر: الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٣، المرعشي- نشر الطوالع ص ١٦٥-١٦٦، قارن: الإيجي- المواقف ١٦٨ وما بعدها، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤١٦ وما بعدها.

(٢) الساوي- البصائر النصيرية ص ٧٣-٧٤.

(٣) انظر: الإيجي- المواقف ص ١٧١، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٢٥.

وأما المتى: فلأن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة؟ وكما ان الانتقال من سنة إلي سنة ومن شهر إلي شهر يكون دفعة، وهو كالإضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك.

وأما أن يفعل وأن ينفعل: فأثبت بعضهم فيهما الحركة، وأبطل بأن المنتقل من التسخين إلي التبرد لا يكون تسخنه باقياً والإلزام التوجه إلي الضدين معاً، فبينهما زمان وسكون.[1]

بهذا نكون قد انتهينا من ذكر المقولات العشر عند أرسطو، يقول الفارابي بعد عرضه لمقولات أرسطو: "هذه هي الأجناس العالية التي تعم جميع الأشياء المحسوسة، وهي أعم معقولات الأشياء المحسوسة، وهذه الأجناس والأنواع التي تحت كل واحد منها قد تؤخذ علي أنها معقولات للأشياء المحسوسة الموجودة، ومثالات في النفس للأمور الموجودة، فإذا أخذت هكذا كانت هي الموجودات المعقولة. ولم تكن منطقية، ومتى أخذت علي أنها معقولات كلية تعرف الأشياء المحسوسة، ومن حيث تدل عليها الألفاظ؛ كانت منطقية وسميت مقولات. فعند ذلك تكون لها نسبتان، نسبة إلي الأشخاص ونسبة إلي الألفاظ، وبهاتين النسبتين تصير منطقية، وكذلك متى أخذت علي أن بعضها أعم من بعض، وبعضها أخص من بعض، أو أخذت محمولة أو

---

(١) الإيجي- المواقف ص ١٧١، التفتازاني- شرح المقاصد ص ٤٣٥.

موضوعة، أو أخذت من حيث بعضها معرف لبعض بأحد التعاريف... وهو تعريف ما هو الشيء، وأي شيء هو، كانت منطقية.

أما إذا أخذت مجردة عن هذه التعاريف كلها، بأن تؤخذ معقولات الأمور الموجودة؛ كانت طبيعية أو هندسية أو في غيرها من الصنائع النظرية ولم تسم مقولات".[١]

أما المتكلمون فهذه المقولات عندهم ليس شيء منها موجوداً يصح أن يري إلا الجوهر والكيف والأين والباقيات كلها أمور اعتبارية لا وجود لها، ولذلك يقولون الموجودات الحادثة إما جواهر وإما أعراض والعرض هو الكيف والأين فقط، أما الكم والأمور الإضافية فليست كذلك بل هي أمور اعتبارية.

---

(١) المنطقيات للفارابي ص ٦٦-٦٧.

الفصل الثاني
تناقض المقولات مع التنزيهات

ذكرت في بداية البحث أن التعويل لدي الحكماء في حصر المقولات في عشر هو الاستقراء والمعني به هنا الاستقراء الناقص "فمعني الحصر أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة، وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عالياً ولا مندرجاً تحت جنسٍ عالٍ".[(١)]

وعلي هذا فلا ترد النقطة والوحدة علي القول بوجودهما وكونهما مستقلين فإنهما قيل لا وجود لهما وقيل ماهيتان بسيطتان ليس المندرج تحتهما أنواعاً وقيل من مقولة الكيف. [(٢)]

ومن هنا نعلم أن المعني بالحصر هو ما كان جنساً عالياً تحته أجناس متوسطة وأنواع.

وهذا يعني ان ذات الله وصفاته خارج هذه المقولات العشر.

ولتوضيح ذلك علينا أن نتذكر تقسيم الفلاسفة للموجود قسموه إلي واجب وممكن ومفهوم واجب الوجود لديهم يستلزم منه أنه لا جزء له وأنه ليس بجسم ولا عرض ومن ثم كانوا في غني عن التنزيهات أما المتكلمون فقد

---

(١) الرخاوي– مدلولات المقولات ص ٥.

(٢) السابق.

أثبتوا (صانعاً للعالم) من غير بيان كونه واجباً فاحتاجوا لبيان كونه أزلياً أبدياً ليس بجسم ولا عرض من هنا ذكروا مبحثاً خاصاً بالتنزيهات يظهر لنا بوضوح أن الله تعالي وصفاته خارج عن هذه المقولات العشر.

بداية أقول لا يوصف الله تعالي بالماهية أي المجانسة للأشياء، لأن معني قولنا: ما هو. من أي جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب،(١) وهو محال عليه تعالي.

(١) التفتازاني- شرح العقائد النسفية- تحقيق وتقديم/ طه عبد الرءوف سعد ص ٤٧ المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة للنشر- الطبعة الأولي ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

المبحث الأول

نفي الجوهر والعرض عن ذاته تعالي

المطلب الأول: نفي الجوهر عن ذاته تعالي

فإذا كان الله لا يوصف بالماهية فهل يصح تسميته جوهراً؟

لا يوصف الله تعالي بالجوهر سواءً علي أصول الفلاسفة أو المتكلمين فالفلاسفة جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة والإمكان ينافي الوجوب، فالواجب إذن لا يكون جوهراً[1] **هذه واحدة**.

الثانية: الجوهر عند الفلاسفة ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع. وهذا المعني يقتضي زيادة الوجود علي الماهية والباري تعالي لا يزيد وجوده علي ماهيته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته فلا يكون جوهراً. [2]

الثالثة: الجوهر عند الفلاسفة هو القابل للصفة والباري بهذا المعني يستحيل أن يكون جوهراً بناء علي استحالة قيام الصفات بذاته تعالي لديهم.[3]

---

(١) انظر: التفتازاني- شرح العقائد النفسية ص ٤٦، السنندجي- تقريب المرام ص ٢١٠.

(٢) انظر: الإيجي- المواقف- الموقف الخامس- المقصد الثالث ص ٢٧٣، الآمدي- غاية المرام في علم الكلام تحقيق/ أحمد فريد المزيدي ص ١٥٨- دار الكتب العلمية ببيروت للنشر- الطبعة الأولي ٢٠٠٤م، العلامة المرعشي- نشر الطوالع ص ٢٣٤، السنندجي- تقريب المرام ص ٢١.

(٣) المرعشي- نشر الطوالع ص ٢٣٤.

أما المتكلمون: فالجوهر لديهم هو المتحيز بالذات وهو إما أن يكون بسيطًا وهو عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ وهو بهذا المعني جوهراً فرداً.

وأما: أن يكون مركب بمعني أنه تركب من جزأين فردين فأكثر وهو بهذا المعني المركب جسم.

وكل من الجوهر الفرد والجسم محال علي الله تعالي، أما الجوهر الفرد فلأنه جزء لا يتجزأ وهذا هو أحقر الأشياء وذلك علي الله محال.[(١)]

أما استحالة كونه جسماً فلأنه يلزم منه الآتي:

الأول: لو كان جسماً لكان مركباً، والتالي باطل فبطل ما أدي إليه وهو كونه تعالي جسماً.

أما بطلان التالي فلأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية وهي الجنس والفصل أو وجودية كالهيولي والصورة أو الجواهر الفردة، ومقدارية هي الأبعاض، وكل مركب محتاج إلي جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب[(٢)] أي أن كل محتاج لغيره ممكن.

الثاني: لو كان جسماً لكان حادثاً والتالي محال.

---

(١) انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧١، د/ حسن محرم السيد الحويني- محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف ص ٥٨ الطبعة ١٤٢٨هـ.

(٢) التفتازاني- شرح المقاصد جـ ٤ ص ٤٣-٤٤، السنندجي- تقريب المرام ص ٢٠٩.

ودليل الملازمة: لو كان جسماً والجسم ما تركب من أجزاء قد تزيد وقد تنقص لاحتاج إلي مرجح يرجح تركيبه من المقدار المخصوص دون مقدار آخر أكثر منه أو أقل والاحتياج إمارة الحدوث. (١)

الثالث: لو كان جسماً لكان إما متحركاً في حيزه أو ساكناً فيه لأنه لا ينفك عن أحدهما وهما أي الحركة والسكون حادثان فكان لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو محال عليه تعالي. (٢)

الرابع: لو كان تعالي جسماً لاتصف بجميع صفات الأجسام أو بعضها والتالي بشقيه باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي فإن اتصافه تعالي بجميع صفات الأجسام يستلزم اجتماع الأضداد وهو محال.

وأما اتصافه ببعض صفات الأجسام دون البعض فإنه يستلزم إما الترجيح بلا مرجح وذلك إن لم يكن ثمة مخصص خارجي خصصه ببعض الصفات دون

---

(١) انظر الغزالي (ابو حامد محمد ت ٥٠٥هـ) الاقتصاد في الاعتقاد – صـ ٥٦، ضبطه وقدم له/ موفق فوزي الجبر –دار الحكمة بدمشق للطباعة – الطبعة الأولي ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م ، الشيخ/ صالح موسي شرف– من تيسير الاقتصاد في الاعتقاد جـ ٢ ص ٣٤– مطبعة دار التأليف بمصر.

(٢) كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر علي بن أبي شريف ت ٩٠٥ هـ المسامرة في شرح المسايرة لابن الهمام ت ٨٦١هـ ص ٣٨ دار الكتب العلمية ببيروت للنشر– الطبعة الأولي ٢٠٠٢م.

البعض لاستواء نسبة ذاته تعالي إلي جميع الصفات، وكل من الترجيح بلا مرجح أو الاحتياج إلي المخصص الخارجي محال في حقه تعالي، لعدم معقولية الأول ولتنافي الثاني مع الوجوب الذاتي. (١)

الرابع: لو كان تعالي جسماً لكان متناهياً وذلك لأنه حينئذ يكون كسائر الأجسام مختصاً بمقدار معين وشكل مخصوص فيكون اختصاصه بذلك محتاجاً إلي مخصص خارجي خصصه بهذا المقدار وذاك الشكل دون غيرها من المقادير والأشكال، والاحتياج ينافي الوجوب لأنه طريق الإمكان هذا الإلزام الترجيح بلا مرجح وهو محال عقلاً. (٢)

هذه هي بعض الأوجه في نفي الجسمية عن الله تعالي والتي يلزم منها من باب أولي نفي الجوهرية وهنا قد يقول قائل: إنه تعالي جوهر لا كالجواهر بمعني أنه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده إلي غيره كما قال أبو الحسين البصري مع اعترافه أنه لا يثبت له أحكام الجواهر، فقد وافق في المعني وأخطأ في الإطلاق.(٣)

---

(١) انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٣، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس في الالهيات ص ٦٩.

(٢) انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٣، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٧٠.

(٣) انظر: الآمدي – غاية المرام هامش ص ١٥٩.

لأن التسمية عند الأشاعرة إنما تتلقي من السمع "وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية، ولا يسوغ من الملل التحكم بتسمية الباري تلقيباً".[1]

المطلب الثاني: نفي العرض عن ذاته تعالي

وكما استحال عليه تعالي – نفي الجوهرية استحال أن يكون عرضاً كذلك من باب أولي لأن العرض لا يقوم بنفسه إنما يحتاج إلي محل يقومه، وإلي جوهر يقوم به والواجب لا يكون محتاجاً إلي غيره.

توضيح ذلك :

العرض وضع في اللغة لما يطرأ ويزول من مرض ونحوه. [2] وهذا يعني أن العرض لا يبق وقد أطلق الله عز وجل في كتابه العزيز اسم العرض علي شيء يقل بقاؤه أو لا يعد باقياً في العرف والعادة حيث قال: (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا)[3] (هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا)[4]

وبناء علي هذا لا يصح أن يكون الله عرضاً لوجوب صفة البقاء له تعالي هذا أولاً.

---

(١) الجويني- الإرشاد ص ٢٤.

(٢) المعجم الوجيز ص ٤١٤.

(٣) الانفال الآية: ٦٧.

(٤) الأحقاف الآية: ٢٤.

ثانياً: العرض غير قائم بنفسه بل لابد له من ذات يقوم بها وما لا يقوم بنفسه لا يصح كونه صانعاً.[1]

ثالثاً: الذات التي يقوم بها الجوهر سواء كانت جوهر أو جسم فهو واجب الحدوث كان الحال فيه حادثاً لا محالة والله تعالي قديم فلا يمكن أن يكون عرضاً. [2]

رابعاً: العرض محتاج إلي محله الذي يقوم به ويتحيز فيه والمحتاج إلي غيره ممكن وذلك ينافي الوجوب الذاتي فالواجب بالذات يتنزه عن أن يكون عرضاً.[3]

كذلك يترتب علي كون العرض يحتاج إلي الجسم في تقومه أنه يستحيل وجوده قبله أي ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده علي شيء قبل ذلك الشيء والله تعالي قبل كل شيء وموجده. [4]

---

(١) انظر: البغدادي- (أبو منصور عبدالظاهر بن طاهر التميمي البغدادي – ت٤٢٩ هـ) أصول الدين – صـ٧٧ – التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات – بدار الفنون التوركية باستانبول – الطبعة الاولي – مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

(٢) انظر الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد صـ٥٧، د/ عبد العزيز سيف النصر- أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤.

(٣) انظر الإيجي- المواقف ص ٢٧٣، التفتازاني- شرح المقاصد- الجزء الرابع ص ٤٤ ، السنندجي- تقريب المرام ص ٢٠٩، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٧٢.

(٤) انظر: كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بكر ت ٩٠٥، المسامرة- شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ص٤١.

وبالجملة يقال: لا يجوز أن يكون الله عرضاً لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو إما أن يكون شبيهاً بالأعراض جملة وذلك يقتضي كونه علي صفات متضادة وذلك محال، أو يكون شبيهاً ببعضها دون بعض وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالي محدثاً مثلها أو هي قديمة مثل الله تعالي وكلا القولين فاسد.[١]

فإن قيل: أليس يجب وصف الله تعالي بصفات المعاني من العلم والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام وهذه الصفات تقوم بالذات الإلهية ولا تقوم بنفسها فما الفارق بينها وبين الأعراض؟

للجواب عن هذا يقال: إن الأعراض تحتاج إلي ذات متحيزة (جوهر أو جسم) تقوم به فالأعراض حادثة وتقوم بما هو حادث أما صفات الله فقديمة ولا تقوم إلا بالقديم.[٢]

---

(١) القاضي- عبد الجبار الهمذاني - شرح الأصول الخمسة- تعليق الامام أحمد بن الحسن بن ابي هاشم – اعتبني بهذه الطبعة/ سمير مصطفي رباب – دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – الطبعة الاولي ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ - ص ١٥٤، د/ عبد الرحمن بدوي- مذاهب الإسلاميين- الجزء الأول ص ٤١٧- دار العلم للملايين – ببيروت ١٩٧٩م.

(٢) انظر الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد صـ٥٧ ، د/ عبد العزيز سيف النصر- أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص١١٥.

ومن ثم فصفات الله تعالي لا تسمي أعراضاً لأن العرض مختص بالصفات الوجودية الحادثة وهذا يعني أن الصفة أعم من العرض لأن الصفة تشتمل السلوب والأمور الاعتبارية دون العرض فإنه قسم من الموجود. (١)

وفي هذا رد علي المعتزلة حين قالت إن الصفات لو قامت بذاته تعالي لاحتاجت إليها وكان حكمها حكم الأعراض وكان وجود الموصوف أسبق وأقدم بالذات علي وجود الصفة.

فيقال لهم: معني أن الصفات قامت به أنه سبحانه يوصف بها فقط من غير شرط آخر والوصف من حيث هو وصف لا يستدعي الاحتياج والاستغناء ولا التقدم ولا التأخر فإن الوصف بكونه قديماً واجباً بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب محتاجاً إلي الموصوف ولا كون الموصوف سابقاً بالقدم والوجوب بل الاحتياج إنما يتصور في الجواهر والأعراض حيث لم تكن فكانت فاحتاجت إلي موجد لجوازها وتطبق علي الأعراض خاصة حيث لم تعقل إلا في محال واحتاجت إلي محل وبالجملة الاحتياج إنما يتحقق فيما يتوقع حصوله فيترقب وجوده ولن يتصور الاحتياج في القدم.(٢)

وبعد توضيح الفرق بين الصفة والعرض ننتقل بعد ذلك لتوضيح استحالة وصف الله تعالي بالأعراض التسع.

---

(١) العلامة المرعشي- نشر الطوالع ص ١٠١.

(٢) الشهرستاني (ابوالفتح محمد بن عبدالكريم)- نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٠١-١٠٢ – حرره وصححه الفردجيوم- طبعة لندن ١٩٢٤م.

المبحث الثاني

نفي الكم والكيف عن ذاته تعالي

المطلب الأول: نفي الكم عن ذاته تعالي:

ذكرت سابقاً تعريفات للكم منها: هو ما يقبل القسمة لذاته.

ومنها: عرض يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته.

ومنها: كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه.

والكم بهذه المعاني الثلاثة منفي عن الله تعالي.

وذلك لأن الله واحد، والواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري تعالي واحد، بمعني سلب الكمية المصححة للقسمة عنه، فإنه غير قابل الانقسام، إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه.

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته كما تقول: الشمس واحدة، والباري تعالي أيضاً بهذا المعني واحد، فإنه لا ند له، ولا ضد.(١)

وهذا يعني أن صفة الوحدانية تنفي عن الله الكم المتصل والكم المنفصل.

والدليل علي نفي الكم المتصل : أنه سبحانه لو كان ذا كم متصل لكان مقدارًا فيحتاج إلي مخصص يخصصه بذلك المقدار دون غيره من المقادير

---

(١) انظر الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص٨١ ، د/ عبد العزيز سيف النصر– أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٠.

الأخرى والاحتياج علامة الحدوث.[١]

كذلك لو كان الإله مقدارًا بحد ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير فيكون كالجزء الذي لا يتجزأ أو يختص ببعض المقادير فيتعارض فيه المقادير فلا يكون بعضها أولي من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها وإذا بطل الوجهان صح أنه بلا حد ولا نهاية.[٢]

كذلك أنه قد صح أنه تعالي حي قادر عالم مريد فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل من أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة أو تكون هذه الصفات في بعض أجزائه فإن كان في كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حياً قادراً عالماً مريداً بانفراده ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد بعضه شيئاً وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه فتمانع أعضائه وإن كانت تلك الصفات في بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه فكأن يكون بعضه حياً قادراً عالماً مريداً وبعضه ميتاً عاجزاً وجاهلاً وساهياً ولم يكن الحي منها بالحياة أولي من غيره إلا بمخصص خصه بها وهذا يقتضي افتقار الصانع إلي صانع سواه وهذا محال فما يؤدي إليه مثله.[٣]

---

(١) صالح موسي شرف وآخرون- من تيسير الاقتصاد في الاعتقاد- الجزء الثاني ص ٥١.

(٢) البغدادي- أصول الدين ص ٧٣، قارن: الآمدي- غاية المرام ص ١٦١، الشهرستاني- نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٠٥.

(٣) البغدادي – أصول الدين ص ٧٥.

أما الدليل علي نفي الكم المنفصل:

ولو كان له مثل فإما أن يكون هذا المثل مساوياً له من كل وجه أو أرفع منه أو أنقص والكل محال.

أما بطلان التالي، أي بطلان هذه الفروض فلما يأتي:

(١) يستحيل أن يكون لله تعالي ند يماثله في الحقيقة أو في الصفات مع بقاء التعدد بينهما، لأن الشيئين المتماثلين من جميع الوجوه تماثلاً تاماً، هما في الحقيقة شيء واحد لا شيئين، لأن الاثنينية لا تكون بين أمرين إذا كان بينهما اختلاف في الحقيقة أو في الصفات، أو في الزمان أو في المكان، ولا يعقل اختلاف بين إلهين في الزمان أو المكان، لأن المفروض – ما داما إلهان– أنهما قديمان، وإذن فلا زمان ولا مكان، فلا اختلاف بينهما وكذلك لا اختلاف في الحقيقة والصفات، لأن المقصود بوجود شريك مع الله أنه يماثل في الحقيقة والصفات، وإذا بطل الاختلاف بالزمان والمكان والحقيقة والصفات فلا تعدد بل شيء واحد وبهذا تثبت الوحدانية لله عز وجل.

(٢) وكما استحال أن يكون عز وجل ند يماثله في الذات والصفات الإلهية فإنه يستحيل أيضاً أن يكون لله عز وجل ند أرفع وأجل وأكمل منه في الصفات الإلهية، لأن الأرفع والأجل منهما هو الإله في الحقيقة، والآخر الأقل منه مخلوق محتاج إلي الأرفع الأجل، لأن اسم الإله إنما يطلق علي أرفع الموجودات وأكملها.

(٣) ويستحيل أيضاً أن يكون لله عز وجل ند أقل منه في الصفات الإلهية لأن الأقل لا يكون إلهاً، بل الإله هو أكمل الموجودات وأجلها.[١] فلا يكون الإله إلا واحداً وبذلك يقتل العدد.

وهذا يعني أن كل فرض من هذه الفروض الثلاثة محال، فما أدي إلي المحال فهو محال وإذن فوجود الشريك للباري عز وجل محال.

ليس صفة الوحدانية فقط هي من تنفي الكم عن الله بل إن جميع صفات المعاني لها أحكاماً تنفي عن الله الكم.

فجميع صفات المعاني يجب أن تكون غير متناهية فلا يجوز وصفها بالتناهي لا من حيث الذات ولا من حيث التعلق لأن التناهي من خواص الكم لأنه يقبل القسمة.[٢]

بجانب ما ذكر من نفي الكم عن الله فإنه تعالي ليس في زمان وفي هذا نفي للكم المنفصل عن الله تعالي.

بيـــان ذلـك:

بالرغم من اتفاق المتكلمين والفلاسفة المسلمين علي أن وجود الباري ليس وجوداً زمانياً إلا أن لكل منهما فهمه ومنهجه في إثبات هذه القضية.

---

(١) انظر الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص٨١، ٨٢ ، د/ عبد العزيز سيف النصر– أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٣–١٨٤.

(٢) انظر: الإيجي– المواقف ص ٢٨٢، قارن د/ حسن محرم – محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب المواقف صـ ١٥٤.

فالزمان عند الحكماء عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم المحدد للجهات والزمان بهذا المفهوم لا علاقة بوجود الباري سبحانه لأنه يتنزه سبحانه عن الحركة والجهة المستلزمين للتغير سواء كان تغييراً تدريجياً أو دفعياً.

وذلك لأن التغير التدريجي مثلاً إنما يتقدر بالزمان ويرتبط به بل لا يقع إلا في الزمان ولا يتصور وجوده إلا فيه.

ولأن التغير الدفعي هو المتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان، ولما كان الواجب تعالي لا يتغير أبداً لا بالمعني التدريجي ولا بالمعني الدفعي فإنه سبحانه لا يكون له تعلق بالزمان قطعاً.

أما عند المتكلمين فلأن الزمان عندهم متجدد يقدر به متجدد والمثال المقرب لهذا إذا قيل مثلاً: متى جاء زيد قيل عند طلوع الشمس فطلوع الشمس في هذا المثال هو المتجدد أي وقته وقد قدر به متجدد وهو مجيء زيد، والزمان بهذا المفهوم مما يتنزه عنه القديم قطعاً، لأن القديم لا يتجدد ولا يقدر بمتجدد، فالله إذن يتنزه وجوده عن الحصول في الزمان لانتفاء علاقته بالحركة والجهة عند الحكماء ولانتفاء احتياجه إلي الحادث والمتجدد من الأوقات والأزمان عند المتكلمين[1] وبهذا ينفي عن الله الكم .

المطلب الثاني: نفي الكيف عن ذاته تعالي

يذكر صاحب المواقف اتفاق العقلاء علي أنه تعالي يمتنع أن يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بواسطة الحس الظاهر كالطعم واللون والرائحة أو

---

(١) انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٤، العلامة المرعشي- نشر الطوالع ص ٢٣٥-٢٣٦، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٧٤-٧٥.

بالحس الباطن كالألم، كما يمتنع اتصافه سبحانه باللذة الحسية والكيفيات النفسانية وذلك كالحقد والحزن والخوف وأمثالها، لأن هذه الأمور جميعاً تابعة للمزاج والمزاج مستلزم للتركيب والتركيب منافي للوجوب الذاتي.(١)

والملاحظ هنا أني استخدمت لفظ عرض وهذا يعني أن الله يمتنع أن يتصف بأي نوع من الأعراض سواء كانت ظاهرة أو باطنة وهذا يخالف وصفه تعالي بصفات العلم والقدرة والإرادة وغيرها من صفات المعاني لأني كما ذكرت سابقاً الصفة ثابتة بخلاف العرض وكذلك الصفة تختلف باختلاف الموصوف فإذا وصف بها الخالق سبحانه، فهي غير مخلوقة، وإذا وصف بها المخلوق كانت مخلوقة، ومن ثم فإن وصف الله تعالي بالصفات التي توصف بها المخلوقات، لا يقتضي التشبيه بحال "فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم اتفاقهما في مسمي الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمي ذلك الاسم".(٢)

والسؤال هنا: السمع والبصر من الإدراكات التي يصح أن يتصف الله بهما فلماذا يصح أن يوصف بهما دون غيرهما من الشم والذوق واللمس؟

---

(١) انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٧-٢٧٨، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ١٠٦.

(٢) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم)- التدمرية- تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع- تحقيق د/ محمد بن عودة السعوي- ص ٢٠ مكتبة العبيكان بالرياض للنشر- الطبعة السادسة ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م .

وذلك يرجع لأسباب منها:

(١) أن الصحيح المقطوع به كما يقول – الجويني(ت:٤٧٨هـ)- "وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة، فما دل علي وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال علي وجوب وصفه بأحكام الإدراكات".[١]

ثم يتقدس الله عن كونه شاماً ذائقاً لامساً، فلم يرد بهذه الأوصاف الشرع ولم يجوزها العقل لأنها تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها. ثم هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات، فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها، ولو كان الشم دالاً علي الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها ولم أدركه، وكذلك القول في الذوق واللمس لكن المذهب أنه يدرك متعلقاتها من الروائح والطعوم والبرودة وغير ذلك قال تعالي(وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ) [سورة يونس الآية:٦١]، (لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ) [سورة سبأ الآية:٣][٢]

(٢) قال أصحابنا علي لسان البغدادي (ت: ٤٢٩هـ): "لا نثبت لله –عز وجل- من الصفات القائمة بذاته إلا ما دل فعله أو كان في رفعه إثبات نقص له أو ما كان شرطاً في صفة له.

---

(١) الجويني- (ابوالمعالي عبدالله بن عبدالله) الارشاد الي قواطع الادلة في اصول الاعتقاد – تعليق الشيخ زكريا عميران- ص٣٦- دار الكتب العلمية ببيروت – الطبعة الأولي ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

(٢) السابق، السنندجي- تقريب المرام ص ٢٣١.

فصفاته التي دلت عليها أفعاله القدرة والعلم والإرادة لأن وقوع الفعل منه دليل علي قدرته، وترتيب أفعاله علي علمه، واختصاص فعله بحال دون حال دليل علي قصده وإرادته.

وأما صفته المشروطة لصفة سواها فحياته التي هي شرط قدرته وعلمه وإرادته.

والصفات الواجبة لأجل نفي النقايص عنه فالسمع والبصر والكلام لنفي السكوت والصم والعمي عنه، وليس اللون والطعم والرائحة مما يدل عليه فعل ولا هو مما يكون شرطاً في صفة سواه ولا ينفي نقصاً مخصوصاً فلذلك لم يجوَّز وصف الله به".[(١)]

(٣) انتفاء الجسمية يستلزم انتفاء لوازمها وهي الاتصاف بالأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن، لأن هذه الأمور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، لأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهي علي الله محالات.[(٢)]

فالألم مثلاً هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلي الفساد واللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج، فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه، ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر

---

(١) البغدادي – اصول الدين ص ٧٨- ٧٩.

(٢) انظر: كمال الدين محمد بن محمد- المسامرة ص ٤٠.

عليه في الأزل لزم إيجاد الحادث في الأزل، وإن لم يقدر عليه لكان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال.[١]

وأثبت الحكماء اللذة العقلية، لأن كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها، فيبتهج بها:

واعترض بأنه إن أريد أن الحاجة التي تسميها اللذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم. وإن أريد أنها حاصلة البتة عند إدراك الملائم، فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه، فإنهما مختلفان قطعاً.[٢]

فإن قال قائل هناك آيات في القرآن الكريم تنسب إلي الله تعالي الحب والرضا والغضب والبغض والولاية والعداوة ومثل هذه الآيات إذا حملت علي ظاهرها تؤدي إلي وصف الله بما يتصف به الإنسان من الانفعالات والعواطف البشرية فما القول في هذا؟

والإجابة عن هذا نجدها عند الإمام الباقلاني (ت:٤٠٣هـ) حيث رد جميع هذه الصفات إلي صفة الإرادة، وقرر أن الله تعالي لا يمكن أن يوصف بحقيقة تلك الصفات لأنه تعالي قديم منزه عما يلزم عن الرضا والغضب ونحوها من

---

(١) الرازي– معالم أصول الدين ص ٤٧.

(٢) التفتازاني– شرح المقاصد– الجزء الرابع ص ٥٢ .

تغير الطبع وسكونه فقال: "المراد بجميع ذلك إرادته إثابة من رضي عنه وأحبه وتولاه. وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه، لا غير".[1]

فإن قيل ما الدليل علي ذلك؟

قيل له: الدليل علي ذلك: "أن الغضب والرضا ونحو ذلك لا يخلو؛ إما أن يكون المراد به إرادته النفع والضرر فقط، أو يكون المراد به نفور الطبع وتغيره عند الغضب، ورقته وميله وسكونه عند الرضا، فلما لم يجز أن يكون الباري جلت قدرته ذا طبع يتغير وينفر، ولا ذا طبع يسكن ويرق، وأن هذه من صفات المخلوقين، وهو يتعالى عن جميع ذلك، ثبت أن المراد بغضه، ورضاه، ورحمته؛ سخطه إنما هو إرادته وقصده إلي نفع من كان في معلومه أن ينفعه وضرر من سبق في علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك".[2]

---

(١) الباقلاني- (ابوبكر محمد بن الطيب) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز ا لجهل – تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري – صـ ٣٩ – مكتبة الخانجي بالقاهرة للنشر – الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣.

(٢) السابق ص ٤٠-٤١.

المبحث الثالث

نفي الأعـــراض النسبيـــة عن ذاته تعالي

المطلب الأول: نفي الأين عن ذاته تعالي:

عندما تحدثت عن الأعراض النسبية ذكرت أن المتكلمين ينكرونها ماعدا الأين والمعني به لديهم "الحصول في الحيز" والحيز أمر يدركه العقل بأنه الذي يختص بالجوهرية، أي يتحيز فيه وحده بذاته دون غيره من الجواهر، فيكون الجوهر خاصاً به وقت هذا التحيز، ووجود الجوهر في الحيز وجود أصلي، أما وجود العرض في الحيز فتبعي، إذ هو تابع لوجود الجوهر في الحيز، وإذن فكل جوهر وكل عرض لابد أن يكون في حيز.[١]

وإنما يصبح الحيز جهة من الجهات إذا نسب إلي غيره، والجهات ست هي فوق، وتحت، ويمين، وشمال، وقدام، وخلف، فيصير الحيز جهة فوق إذا كان يلي جانب الرأس، فالجهة إذن عبارة عن حيز مضاف لنا ومنسوب إلينا، فكل ما كان في جهة فهو في حيز، وكل ما كان في حيز فهو جوهر أو عرض ولابد أن يكون حادثاً، والله تعالي قديم فليس جوهراً ولا عرضاً ولا في حيز ومن ثم فليس في جهة من الجهات.[٢]

---

(١) انظر الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٨ ، د/ عبد العزيز سيف النصر– أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٧.

(٢) انظر الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٨ ، د/ عبدالعزيز سيف النصر – اضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٨.

حتى لو كانت هذه الجهة جهة الفوق، لأن في إثبات الجهة إثباتاً للمكان وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لا محالة ومن هنا أتي الأشاعرة بكثير من الأدلة العقلية علي نفي الجهة أذكر بعضها علي سبيل الإيجاز:

* أنه لو كان في جهة لكان جائز الوجود والتالي باطل فما أدي إليه باطل.

وبطلان التالي لأنه تعالي قديم وجائز الوجود غير قديم. أما الملازمة القائلة لو كان في جهة لكان جائز الوجود فدليلها أنه متى كان في جهة والجهات كلها متساوية بالنسبة إليه فيحتاج إلي مخصص يخصصه بجهة دون جهة ومتى احتاج إلي مخصص كان جائز الوجود.[(١)]

* وأيضاً لو كان في جهة لكان له مقدار بالنسبة إلي محاذيه وهذا المقدار إما مساوي محاذيه او أصغر أو أكبر وهذه المقادير متساوية بالنسبة إليه فيحتاج إلي مخصص يخصص له مقداراً منها متى احتاج إلي مخصص كان جائز الوجود.[(٢)]

وبهذه الأدلة تنفي عن الله تعالي الأينية ونفي الأينية عنه يستلزم نفي الوضع توضيح ذلك:

---

(١)انظر الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٩ ، الشيخ/ صالح موسي شرف – من تيسير الاقتصاد في الاعتقاد– الجزء الثاني ص ٣٧، قارن: الآمدي– غاية المرام ص ١٧٢، الرازي– المحصل ص ٣٦٣– ٣٦٤، الجويني– الإرشاد

(٢) من تيسير الاقتصاد في الاعتقاد– الجزء الثاني ص ٣٧.

المطلب الثاني: نفي الوضع عن ذاته تعالي

ذكرت أن الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلي بعض ونسبتها إلي أمر خارجي عنها مثل القيام والاستلقاء وضعان لاختلاف نسبة الأجزاء إلي الخارج.

وعندما ننظر إلي القرآن الكريم نجد آيات يفيد ظاهرها أن الله تعالي له وضع معين منها علي سبيل المثال لا الحصر قوله تعالي (الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى) [سورة طه الآية:٥].

فهناك من حمل الاستواء علي مقتضي الحس وقالوا إن المراد بالاستواء هو الجلوس والقعود أو علي الصعود والارتفاع(١) وهذا هو بعينه الوضع فهل يليق أن يكون لله هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلي بعض ونسبتها إلي أمر خارجي عنها، تعالي الله عن ذلك للأسباب الآتية:

(١) إن الله تعالي لو كان مستوياً علي العرش بمعني الجلوس والاستقرار فوقه لكان تعالي جسماً ذا صورة، لأنه لا يستقر علي جسم إلا جسم، ومن كان هذا حاله كان محدثاً مصوراً، وهذا علي الله – تعالي– محال.(٢)

---

(١) انظر: ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت ٥٩٧هـ)– دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه– حققه وقدم له/ حسن السقاف ص ١٢٢ وما بعدها– دار الإمام الرواس ببيروت للنشر– الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م.

(٢) انظر: الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٥– دار الحكمة بدمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولي ١٤١٥هـ– ١٩٩٤م، د/ عبد العزيز سيف النصر– أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٠.

(٢) لو حمل الاستواء علي الاستقرار والتمكن، فإما أن يكون الله – تعالي– أكبر من العرش أو أصغر، أو مساوياً، وكل ذلك لا يخلو من التقدير والتقدير يحتاج إلي مقدار، وذلك علي الله – تعالي– محال.[(١)]

(٣) لا يجوز حمل الاستواء علي العلو والجلوس علي العرش، لأن الجالس علي العرش، لابد أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم أن يكون مؤلفاً مركباً، وذلك علي الله – تعالي– محال.[(٢)]

(٤) إن الله تعالي قال (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ) [سورة الحاقة الآية: ١٧]، فلو حمل الاستواء علي الاستقرار والجلوس علي العرش لكان العرش مكاناً للرب – سبحانه– وكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم – سبحانه– وحافين له، وهذا غير معقول، لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق، أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.[(٣)]

(٥) إن الجالس علي العرش إن قدر علي الحركة والانتقال كان محدثاً لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون كان محدثاً، وإن لم يقدر علي الحركة كان كالمربوط، بل كان كالزمن، بل أسوأ حالاً منهما، فإن الزمن إذا أراد الحركة

---

(١) انظر: الغزالي– الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٥، د/ عبد العزيز سيف النصر– أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢٩.

(٢) الرازي (فخر الدين محمد بن عمر– ت: ٦٠٦هـ)– أساس التقديس– تحقيق د/ أحمد حجازي السقا– ص ٢٠٠– مكتبة الكليات الأزهرية للنشر طبعة ١٤٠٦هـ– ١٩٨٦م.

(٣) السابق ص ٢٠١.

في رأسه أو حدقتيه، أمكنه ذلك، وكذا المربوط وهو غير ممكن في الله تعالي.[1]

(٦) لا يجوز حمل الاستواء علي الجلوس فوق العرش لأن الله تعالي كان ولا عرش ولا مكان، ثم خلق العرش، قال تعالي (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ) وكلمة "ثم" للتراخي، ويستحيل أن يقال: إنه تعالي صار مستقراً جالساً فوق العرش بعد أن لم يكن، لأن هذا دليل الحدوث.[2]

المطلب الثالث: نفي المِلك عن ذاته تعالي

وإذا انتفي عن الله الوضع فإنه ينتفي عنه المِلك بكسر الميم والذي معناه الهيئة الحاصلة للشيء بالنسبة لما يحيط به وينتقل بانتقاله لأن بين الملك والوضع عموم وجهي يجتمعان في الهيئة الحاصلة للشيء وينفرد الملك بالإحاطة والانتقال، وينفرد الوضع في القيام والقعود مثلاً.

وهذا يعني أن شرطي الملك الإحاطة إما بكل الجسم أو بعضه والانتقال فإذا وجد أحد الشرطين دون الآخر لا يكون ملكاً.

ومن ثم فالله تعالي كما ذكرت مراراً ليس بجسم حتى تكون الإحاطة بكل الجسم أو بعضه، كذلك ليس بجسم حتى ينتقل من مكان إلي آخر لأن الانتقال من إمارات الحدوث.

---

(١) السابق.

(٢) السابق ص ٢٠١، ٢٠٢.

وهنا قد يستشهد بحديث رواه أبي هريرة عن رسول الله – صلي الله عليه وسلم- أنه قال: (ينزل ربنا – تبارك وتعالي- كل ليلة إلي سماء الدنيا حين يبقي ثلث الليل الآخير، فيقول: من يدعوني فاستجب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له)(١)

وهذا الحديث ورد في صحيح البخاري بلفظ صريح هو ينزل والنزول لا يكون إلا بحركة وانتقال، لذا يقول ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ): "والواجب علي الخلق اعتقاد التنزيه وامتناع تجويز النقلة والنزول الذي هو من مكان إلي مكان يفتقر إلي ثلاثة أجسام: جسم عالي، وهو مكان الساكن، وجسم سافل وجسم ينتقل من علو إلي أسفل، وهذا لا يجوز علي الله قطعاً".(٢)

لذا لابد من حمل لفظ النزول الوارد في الحديث علي معني يليق بجلال الله – سبحانه- وخير ما يليق به هو لطفه ورأفته علي عباده، ورحمته بهم، واستجابته دعوتهم، وذلك بإسباغ نعمائه عليهم في هذا الوقت، وتعظيم أقدار عباده، وتنفيذه النعمة فيهم، بل مع تماديهم في العدوان، وإصرارهم علي

---

(١) أخرجه البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله) في صحيحه- الجامع الصحيح المختصر- تحقيق د/ مصطفي ديب البغا- ج ١ ص ٣٨٤، حديث ١٠٩٤، باب الدعاء والصلاة- دار ابن كثير ببيروت للنشر – الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

(٢) ابن الجوزي- دفع شبه التشبيه – بأكف التنزيه- حققه وقدمه له/ حسن السقاف – صـ ١٩٦ – الإمام الرواس ببيروت للنشر- الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.

العصيان، وذهولهم في الليل عن تدبر آيات الله تعالي وتذكر ما هم بصدده من أمور الآخرة. [١]

ومن ثم فالجواب الكلي عن الظواهر النقلية المشهرة بالجسمية والجهة أن نقول قول الإمام الرازي(ت: ٦٠٦هـ): "إن القواطع العقلية دلت علي امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشهرة بحصول هذا المعني، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية علي الظواهر العقلية محال، لأن النقل فرع علي العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضي الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما علي التأويل وإما علي تفويض علمها إلي الله تعالي وهو الحق". [٢]

المطلب الرابع :الإضافة بالنسبة لذاته تعالي

ذكرت فيما سبق أن جمهور المتكلمين وبعض الفلاسفة نظروا إلي الإضافة علي أنها أمر اعتباري لا تتحقق له في الخارج أصلاً وإلا لزم التسلسل.

وهنا السؤال: هل يصح وصف الله بكونه أولاً وآخراً؟

---

[١] الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)- الشامل في اصول الدين- وضع حواشيه/ عبد الله محمود محمد عمر ص ٣٢١- ٣٢٢- دار الكتب العلمية ببيروت للطبع- الطبعة الأولي ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

[٢] الرازي – معالم أصول الدين ص ٤٤.

الجواب عن ذلك: أنه يصح وصفه بكونه أولاً وآخراً مع أنها من الإضافات ولكن ليس من الأمور المتنازع فيها. [(١)]

وكذلك يصح لنا أن نقول إن الله قبل العالم ومع العالم ولكن الكرامية جوزوا أن تقوم بذاته تعالي الحوادث واستشهدوا بالفلاسفة عندما قالوا بحدوث الإضافات وتجددها في الخارج فكل من المعية والقبلية تعرضان لذاته وهما حادثتان وذلك ككونه تعالي قبل العالم ومعه حيث إن المعية حادثة لأنها موجودة بعد عدم وكذلك القبلية فإنها قد عدمت بحدوث المعية ولحوق العدم بها يدل علي حدوثها فالقديم لا يلحقه العدم، فإذن كل من الإضافتين [المعية والقبلية] حادثتان وموجودتان في ذاته تعالي فالله إذن محلاً للحوادث.[(٢)]

ولم تكتف الكرامية بما قالت بل ذهبت إلي أن أكثر العقلاء يوافقهم علي قولهم وإن أنكروه باللسان، فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل؛ لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته، وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وأبو الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) وهو من كبار المعتزلة ذهب إلي تجدد وحدوث علوم في ذات الله بحدوث المعلومات وتجددها، كذلك الأشاعرة يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم أو

---

(١) السنندجي- تقريب المرام ص ٢١٦.

(٢) د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ١٠٢.

انتهاؤه، وهما عدم بعد الوجود وكذلك الفلاسفة أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية [كما ذكرت آنفاً] فكيف يجاب عليهم؟[١]

قبل الإجابة علي من يزعم قيام الحوادث بذاته لابد أولاً من تحديد لفظ الحادث لنقف علي محل النزاع فالحادث: هو الموجود بعد العدم، فلابد للحادث أن يكون موجوداً وأن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم... أما ما لا وجود له مع أنه قد يتجدد فلا يسمي حادثاً عند تجدده وإنما يسمي متجدداً **وهو ثلاثة أنواع**:

النوع الأول: الأحوال وهي أمور ليست بموجودة ولا معدومة ومرتبتها هي الثبوت بين الوجود والعدم، وقد اختلفت المعتزلة حول تجددها في ذاته تعالي، لكن أبا الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) جوز تجدد العالميات في ذات الله بتجدد المعلومات.

النوع الثاني: الإضافات وهي النسب وهي أيضاً أمور اعتبارية ككون الله مع العالم بعد أن لم يكن معه فهذه المعية متجددة لذاته تعالي باتفاق من جميع العقلاء.

النوع الثالث: وهو السلوب فمنها ما يستحيل تجدده في ذات الله تعالي وهو ما نسب إلي ما يستحيل اتصاف الله تعالي به كالقول بأنه ليس جسماً ولا جوهراً ولا عرضاً فهذه أمثلة للسلوب التي يمتنع تجددها في ذات الله، أما

---

[١] انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٧، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ١٠١، ١٠٢.

غير ذلك من السلوب فيجوز تجدده في ذاته مثل كونه موجود مع كل حادث وهذه المعية تزول عند زوال الحادث ومعني ذلك أنه تعالي قد تجدد له صفة سلب بعد أن لم يكن وهذه هي أنواع الأمور المتجددة في ذات الله دون أن تكون موجودة[1] وهذا يعني أنها ليست من قبيل الحوادث.

وبعد هذا التوضيح للفظ حادث والفرق بينه وبين متجدد يجاب علي الكرامية: إنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالي إذ الحدوث المزعوم إنما هو لتعلقات الصفات لا للصفات نفسها، فالرفع والانتهاء للحكم في قول الأشاعرة هو رفع وانتهاء لتعلق الحكم فيكون التغير والحدوث للتعلق وهو من الإضافات التي لا أثر لها في الحكم القائم بذاته تعالي.

ويجاب بنفس الجواب علي أن مراد أبي الحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) من تجدد العالميات أو العلوم في ذاته تعالي تجدد تعلقاتها بالمعلومات المتجددة. وكذلك الجواب علي أن مقصود الجبائية من حدوث وتجدد المريدية والكارهية والسامعية والمبصرية لذات الله حدوث وتجدد تعلقاتها.

وقد أشار صاحب المواقف إلي جواب آخر وهو أن الجبائية يرون أن كل هذه الأمور من قبيل الأحوال المتجددة في ذاته تعالي وهي أمور لا وجود لها في الخارج ويقال لها وللإضافات أمور متجددة ولا توصف بأنها حادثة.

---

[1] انظر: الإيجي- المواقف ص ٣٧٥، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٨٨-٨٩.

وأما الجواب عن قول الفلاسفة فإنهم لا يثبتون كل إضافة ولا يحكمون بوجود كل إضافة في الخارج وبخاصة تلك الإضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين متضايفين كالقبلية والمعية، والتقدم والتأخر وأمثالها فهي أمور لا يقولون بوجودها ولذلك لا يرد الالزام بها.[1]

وأخيراً يمكن الرد علي من جوّز قيام الحوادث بذاته تعالي بأن الصفات مطلقاً علي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: صفات حقيقية محضة وهي التي لا تعلق لها مطلقاً بشيء غير موصوفها كالوجود والحياة وهذا النوع من الصفات بالنسبة لذات الله لا يجوز التغير فيه مطلقاً لأنه يستلزم التغير في الذات.

والقسم الثاني: هو صفات حقيقية ذات إضافة كعلم الله وقدرته وهذه الصفات لا يجوز التغير فيها إنما يجوز في تعلقاتها أي بالمعلوم والمقدور مثلاً.

القسم الثالث: هو صفات إضافية محضة كالمعية والقبلية وكذا الصفات السلبية (المعني بها هنا كونه موجودًا مع كل حادث وهذه المعيه تزول عند زوال الحادث ومعني ذلك أنه تعالي قد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن)

---

[1] انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٧، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ١٠٢، ١٠٣.

وهذا القسم يجوز التغير فيه مطلقاً لأنه لا يستلزم التغير في ذاته تعالي لأن الصفات الإضافية لا وجود لها في الخارج. [١]

نخلص من هذا إلي أنه عندما نصف الله بالصفات الإضافية كالمعية والقبلية فهذا يعني أن هذه الصفات من الأمور المتجددة التي يجوز فيها التغير مع العلم بأن هذا التغير لا يستلزم تغير في ذاته لأن الصفات الإضافية أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج.

المطلب الخامس: نفي المتي عن ذاته تعالي

وهي كما ذكرت سابقاً نسبة الشيء إلي الزمان المحدود الذي يساوق وجوده أي المطابق لوجوده وهذا يختلف عن الزمان المقدر الذي هو في الكم وقد سبق وأن نفيت عن الله تعالي الكم الذي به الزمان المقدر فمن باب أولي أن أنفي عنه تعالي "المتى" الذي هو الزمان المطابق لوجود شيء آخر.

ولكن علي سبيل التنبيه أقول: "إن وجود الباري – سبحانه– لا يتأثر بالزمان ولا يحدث فيه ولا علاقة له بأجزاء الزمان ومراحله لا مضياً ولا حضوراً ولا استقبالاً ومن ثم يقال إن وجود الباري – سبحانه– ليس زمانياً.

ومما يترتب علي أن وجوده - تعالي- ليس زمانياً عدة أشياء منها:

---

[١] انظر: الإيجي– المواقف ص ٢٧٧، د/ حسن محرم– محاضرات حول الموقف الخامس ص ١٠٣.

(١) تنزيه الباري – سبحانه– عن أن يكون تقدمه – سبحانه– علي العالم الذي أوجده تقدماً زمانياً سواء كان ذلك بالنسبة للحكماء أو بالنسبة للمتكلمين لأنهما قد نزهاه عن التأثر بالزمان.

(٢) أن إتصافه بصفة البقاء لا يعني مطلقاً وجوده تعالي في زمانين لأن ذلك يستلزم أن يكون زمانياً وهذا باطل ويتعين عندئذ أن يكون المراد ببقائه امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة.

(٣) أن إتصافه – تعالي– بصفة القدم لا يعني أن يكون الباري قبل كل زمان وإلا كان زمانياً أنما المعني بالقدم بالنسبة له – سبحانه– عدم أولية الوجود.

(٤) كذلك ما يترتب علي استحالة كونه زمانياً أن نسبة كلامه الأزلي إلي جميع الأزمنة متساوية إلا أن حكمته اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل، وبذلك بطل ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم بحدوث القرآن إذ لو كان قديماً لزم الكذب فيما ذكر من مثل قوله تعالي: (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً) إذ الإرسال لم يكن قد وقع في الأزل إلي آخر ما ذكروه في ذلك مما هو ظاهر البطلان.

(٥) كذلك يترتب علي استحالة كونه زمانياً أن قولنا مثلاً كان الله موجوداً في الأزل وهو موجود فيما لا يزال وسيكون موجوداً في الأبد ليس معني هذا القول وأمثاله أنه تعالي موجود في هذه الأزمنة، وإنما معناه أن وجوده مقارن لها من غير أن يكون له تعلق بها كتعلق الزماني بالزمان.

(٦) كذلك يترتب علي استحالة كونه زمانياً أن علمه تعالي أزلي محيط بالزمان غير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه وما

هذا شأنه فلا يتصور بالنسبة له حال ولا ماض ولا مستقبل ومن ثم لا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه الأزلي. [١]

ومن ثم إذا انتفي عن الله تعالي الزمان المقدر فمن أولي أن ينتفي عنه الزمان المحدد الذي هو "المتى".

المطلب السادس: نفي مقولتي أن يفعل وينفعل

ذكرت سابقاً أن المعني بمقولة أن يفعل هو: تأثير الجوهر في غيره أثراً غير قار الذات فحاله مادام يؤثر هي أن يفعل.

أما "أن ينفعل" فهو تأثير الشيء من غيره مادام في التأثر، فالجامع بين "أن يفعل" و"أن ينفعل" التغير والتغير يكون من كيفية إلي كيفية مثل تصير الشعر من السواد إلي البياض، فإنه غيره الكبر علي التدريج ثم ذكرت أن أنواع جنس "أن ينفعل" هي أنواع الحركة وهي التكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة والنقلة، كذلك أنواع جنس "أن يفعل" علي عدد أنواع جنس "أن ينفعل" وذلك أن كل نوع من أنواع التغير والحركة يقابله نوع من أنواع التغيير والتحريك.

والسؤال: هل تتأثر ذات الله بالغير وتتغير به؟

الجواب: لا لأن هذا نقص لا يليق بذاته المقدسة لأن:

---

[١] انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٤، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٧٥-٧٧.

*** إن كان المراد بتأثر ذاته تعالي عن غيره هو حصول صفة له بعد أن لم تكن فهذا يعني قيام الحادث بذاته وهو محال عليه تعالي.**

*** وإن كان المراد بتأثره سبحانه عن الغير حدوث صفة الكمال في ذاته من فاعل غيره فذلك ممنوع لجواز أن يكون حدوثها في ذاته هو مقتضي الذات إما علي سبيل الإيجاب الناشئ من الترقب والتعاقب للكمالات غير المتناهية (بحيث يكون حدوث اللاحق منها مشروطاً بانتفاء السابق قياساً علي حركات الأفلاك عند الفلاسفة) وإما علي سبيل الاختيار فكما أنه سبحانه يوجد باختياره سائر الحوادث في أوقاتها المخصوصة فإنه يوجد كذلك باختياره الحوادث في ذاته. (١)**

إذن تأثر ذات الله بالغير محال، وكما أن تأثر ذات الله بالغير محال كذلك التغير من حال إلي حال محال لأن الشيء قد يتغير من حال إلي حال إما بطريق التحول والانتقال كما يقال صار الماء هواء- أي زالت الصورة النوعية عن هيولي الماء وحلت محلها الصورة النوعية للهواء.

وإما بطريق التركيب كما يصير التراب طيناً بتركيب الماء معه فتكونت منهما حقيقة أخرى تسمي طيناً. (٢)

---

(١) انظر: الإيجي- المواقف ص ٢٧٦، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٩٤-٩٥.

(٢) انظر: السنندجي- تقريب المرام ص ٢١٣، د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٧٩.

وفي كل من هذين الأمرين دليل علي الإمكان وهو ينافي الوجوب الذاتي له سبحانه. [١] لأن تحول وتغير الشيء عن وصفه ونسقه الاول وتحوله من حال إلي حال بدون مؤثر ولا محول ولا مغير أمر ظاهر البطلان؛ إذ أنه لابد لتحويل الشيء من حال إلي حال ومن وضع إلي وضع آخر ، من محول أو مؤثر أو مغير يحوله أو يغير وضعه.[٢] وهذا ينافي الوجوب الذاتي لله تعالي.

كذلك الأمر أنواع الحركة التي هي أنواع لجنس أن ينفعل تتنافي مع الوجوب الذاتي له سبحانه.

لأن ماهية الحركة: هي حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير- والأزلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير فالجمع بينهما متناقض. [٣]

بهذا أكون قد انتهيت من بحثي هذا.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

---

(١) د/ حسن محرم- محاضرات حول الموقف الخامس ص ٨٠.

(٢) الغزالي (محمد بن حامد ت: ٥٠٥) الاقتصاد في الاعتقاد ش- وتحقيق وتعليق د/ انصاف رمضان الطبعة الاولي – ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م – صـ ٤٢.

(٣) الرازي- المحصل ص ٢٨٦.

الخاتمـــــة

أهم النتائج المستخلصة من البحث :-

١- إن المقولات العشر هي التي يعبر عنها بالقول إيجاباً أو سلباً ولذلك سميت بالمقولات نظراً إلي أنها تقال أي يعبر عنها بالقول.

٢- المقولة معني كلي يصح أن يكون محمولاً في قضية لذلك بحث ارسطو في الكليات تحت اسم المحمولات وهذا يعني أن المقولة الكلية فقط هي التي تصح ان تكون محمولة لذلك كل محمول مقولة وليس كل مقولة محمول.

٣- تنبع فلسفة أرسطو في المقولات العشر من خلال الكلي فاذا كان موضوع العلم هو الكلي الا إن الشيء الموجود حقيقة هو الجزئي لأن الكلي ليس له وجود مستقل في عالم خاص به، بل إن وجوده محصور في هذا العالم الذي بعث فيه، وليست الادراكات الكلية إلا صور الاشياء الجزئية، لذا نقل أرسطو فلسفة أفلاطون الكلية التي كانت تحلق في السماء في عالم منفصل إلي الأرض ولمس أرسطو بفلسفته الواقع من خلال الجزئي.

٤- يعبر عن المقولات بالأجناس العليا للموجودات والمعني بالموجودات هنا الموجودات الممكنة والتي لا خلاف فيها بين المتكلمين أنها تشمل الجواهر والأعراض.

٥- الوجود للمقولات العشر بالتشكيك بمعني أن حصول الوجود في بعض المقولات أولي أو أقوي أو أشد من البعض الآخر.

٦- التعويل لدي الحكماء في حصر المقولات في عشرة هو الاستقراء

والمعني هنا الاستقراء الناقص فمعني الحصر أن الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة، وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنساً عالياً ولا مندرجًا تحت جنس عال.

٧- المقولات عند المتكلمين ليس شئ منها موجوداً يصح أن يري إلا الجوهر والعرض الكيف والأين أما الباقيات فكلها أمور اعتباريه لا وجود لها.

٨- عندما بحث المتكلمون في الجوهر والعرض لم يبحثوا فيهما لذاتيهما بل بحثوا فيهما باعتبارهما أمرين حادثين وبالتالي فهما يتناقضان مع تنزيه الله عز وجل.

٩- لا يوصف الله تعالي بالماهية أي المجانسة للأشياء، لأن عني قولنا: ما هو؟ أي من أي جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب وهو محال عليه تعالي.

١٠- لا يوصف الله تعالي بالجوهر سواء علي أصول الفلاسفة أو المتكلمين فالفلاسفة جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة والإمكان ينافي الوجوب، أما المتكلمون فالجوهر لديهم هو المتحيز بالذات وهو إما جوهر فرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يصح وصف الله به لأنه أحقر الاشياء وإما جوهر جسم والجسم مركب والتركيب علي الله محال.

١١- لا يصح وصف الله بالعرض لأن العرض غير قائم بنفسه بل لابد له من ذات يقوم بها ومالا يقوم به لا يصح أن يكون الهاً.

١٢- صفة الوحدانية تنفي عن الله الكم المتصل لأنه تعالي لو كان ذا كم متصل لكان مقدارًا فيحتاج الي مخصص يخصصه بذلك المقدار دون

غيره من المقادير الأخرى والاحتياج علامة الحدوث كذلك صفة الوحدانية تنفي عن الله الكم المنفصل لأن لو كان له مثل فإما أن يكون هذا المثل مساوياً له من كل وجه أو أرفع منه أو أنقص منه والكل محال.

١٣- يمتنع أن يتصف الله تعالي بشيء من الأعراض المحسوسة بواسطة الحس الظاهر كالطعم واللون والرائحة أو بالحس الباطن كالآلم واللذة، كذلك يمتنع إتصافه سبحانه بالكيفيات النفسانية وذلك كالحقد والحزن والخوف وامثالها، لأن هذه الأمور جميعاً تابعة للمزاج المستلزم للتركيب والتركيب منافي للوجوب الذاتي.

١٤- يمتنع أن يتصف الله بالوضع والأين والملك لأنها تقتضي الحصول في الحيز والحيز يختص بالجوهر والعرض وكلاهما يتنزه الله عنهما.

١٥- الإضافة عند المتكلمين من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج لذلك يصح أن نصف الله بالصفات الإضافية كالمعية والقبلية لأن هذه الصفات من الأمور المتجددة التي يجوز فيها التغيير مع العلم بأن هذا التعيير لا يستلزم تغيير في ذاته تعالي.

١٦- يمتنع أن يتصف الله بالمتي فوجوده تعالي لا يتأثر بالزمان ولا يحدث فيه ولا علاقة له بأجزاء الزمان ومراحله لا ماضياً ولا حضوراً ولا استقبالاً ومن ثم يقال إن وجود الباري سبحانه وتعالي ليس زمانياً.

١٧- كل من مقولتي أن يفعل وينفعل مقتضياً تحولاً وتغييرًا للشيء عن وصفه ونسقه الأول، وتحوله من حال إلي حال بدون مؤثر ولا محول ولا مغير، أمر ظاهر البطلان فلابد إذن من محول أو مؤثر يغيره وهذا ينافي الوجوب الذاتي لله تعالي.

قائمة المصادر والمراجع

١- ابن الجوزي (ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزي ت ٥٩٧هـ) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه – حققه وقدم له/ حسن السقاف – دار الإمام الرواس بيروت للنشر – الطبعة الرابعة ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.

٢- ابن تيمية (تقي الدين ابن العباس أحمد بن عبدالحليم) التدمرية تحقيق الاثبات للاسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع – تحقيق د/ حمد بن عودة السعودي – مكتبة العبيكات بالرياض للنشر – الطبعة السادسة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٣- ابن رشد (أبوالوليد محمد) تلخيص كتاب المقولات – حققه د/ محمود قاسم – راجعه وقدم له وعلق عليه – د/ تشارلس تبرورت – د/ أحمد عبدالمجيد هريدي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

٤- أبوالعرفان محمد بن علي الصبان – حاشية علي شرح السلم للملوي– وبالهامش شرح السلم المنورق لأحمد الملوي– الطبعة الثانية – شركة مكتبة ومطبعة الحلبي ١٣٥٧هـ– ١٩٣٨م.

٥- أحمد أمين ، زكي نجيب محمود (دكتور) قصة الفلسفة اليونانية – الطبعة الثانية – مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥م.

٦- أحمد بن زيتي دحلان (١٢٣٢ – ١٣٠٤ هـ) – رسائل في المقولات – تاريخ النسخ ١٢٩١هـ – جامعة الملك سعود – مكتبة الرياض – قسم المخطوطات.

٧- الآمدي (سيف الدين أبي الحسن – ت ٦٣١هـ) أبكار الأفكار في

أصول الدين – الجزء الثالث تحقيق أ.د/ أحمد محمد المهدي – مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

٨- الآمدي (سيف الدين أبي الحسن) غاية المرام في علم الكلام – تحقيق د/ حسن محمود عبداللطيف – المجلس الأعلي للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي بالقاهرة – طبعة ١٩٧١م – ١٣٩١هـ.

٩- الآمدي (سيف الدين ابب الحسن ت ٦٣١هـ) المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين تحقيق وتقديم د/ حسن محمود الشافعي – مكتبة وهبة للنشر – الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

١٠- الإيجي (عبدالرحمن بن احمد– ت٧٥٩هـ) المواقف في علم الكلام – مكتبة المتنبي بالقاهرة.

١١- الباقلاني (أبوبكر محمد بن الطيب– ت ٤٠٣هـ) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به– تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري مكتبة الخانجي بالقاهرة للنشر – الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

١٢- ألبير نصري نادر (دكتور) المنطق الصوري – منشورات مكتبة العرفان – بيروت للنشر.

١٣- البخاري (محمد بن اسماعيل أبوعبدالله) – الجامع الصحيح المختصر – تحقيق د/ مصطفي ديب البغا – دار ابن كثير ببيروت للنشر – الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

١٤- البغدادي (أبو منصور عبدالظاهر – بن طاهر التميمي ت: ٤٢٩هـ) أصول الدين – التزم طبعة ونشره مدرسة الإلهيات – بدار الفنون التوركية باستانبول – الطبعة الأولي – مطبعة الدولة – ١٣٤٦هـ –

١٩٢٨م.
١٥- البليدي (محمد بن أحمد ت ١١٧٦هـ) – مقولات البليدي مخطوطة بخط علي شرف الدين الطحلاوي ت ١٢٦١هـ – صـ٦ – مخطوطة برقم ١٦٠/ م.ب – ٢٦٢٨.
١٦- التفتازاني (مسعود بن عمر ت ٧٩٣هـ) شرح المقاصد تعليق وتحقيق د/ عبدالرحمن عميرة – تصدير الشيخ صالح موسي شرف – الجزء الثاني – عالم الكتب ببيروت للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م.
١٧- التفتازاني (سعد الدين مسعود) شرح العقائد النسفية – تحقيق وتقديم/ طه عبدالرءوف سعد – المكتبة الازهرية التراث للنشر بالقاهرة – الطبعة الأولي ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
١٨- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد) التعريفات – معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين – مكتبة ومطبعة البابي وطبعة الباي الحلبي – بمصر – ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.
١٩- الجويني (أبوالمعالي عبدالملك بن عبدالله) – الشامل في أصول الدين – وضع حواشيه/ عبدالله محمود محمد عمر – دار الكتب العلمية ببيروت للطبع – الطبعة الأولي ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
٢٠- الجويني (أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله) الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – تعليق الشيخ زكريا عميران – دار الكتب العلمية ببيروت – الطبعة الأولي ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.
٢١- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر – ت ٦٠٦هـ) معالم أصول الدين

ومراجعة وتقديم/ طه عبدالرءوف سعد – المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٢- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ) الأربعين في أصول الدين تقديم وتحقيق وتعليق د/ أحمد حجازي السقا – الجزء الأول – مطبعة دار التضامن بالقاهرة – مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة للنشر – الطبعة الأولي ١٤٠٦هـ –١٩٨٦م.

٢٣- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ) المحصل وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين تقديم وتحقيق د/ حسين آتاي – مكتبة دار التراث للنشر بالقاهرة – الطبعة الأولي ١٤١١هـ –١٩٩١م.

٢٤- الرخاوي (محمد بن ماضي بن محمد ت ١٣٤٤هـ) – مدلولات المقولات – طبعة ١٣٤١هـ.

٢٥- السنندجي (عبدالقادر بن محمد ت ١٣٠٤ هـ) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني – تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر – القسم الأول – طبعة ٢٠٠٦م.

٢٦- الساوي (زين الدين عمر) – البصائر النصيرية في علم المنطق – تقديم وتعليق – د/ رفيق العجم – دار الفكر اللبناني – بيروت – الطبعة الأولي ١٩٩٣م.

٢٧- السجاعي (أحمد بن أحمد بن محمد) ت ١١٩٧هـ – الجواهر المنتظمات في عقود المقولات – مخطوطة بخط عبدالله بن عايض ت ١٢٨١هـ – مخطوطة برقم ١٨٩.٨م ، ٢٠٣٤.٢م – جامعة الملك آل سعود.

٢٨- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم) نهاية الإقدام في علم الكلام حرره وصححه الفردجيوم – طبعة لندن ١٩٢٤م

٢٩- الغزالي (أبوحامد محمد بن محمد– ت ٥٠٥هـ) منطق تهافت الفلاسفة المسمي معيار العلم – تحقيق د/ سليمان دنيا – دار المعارف بمصر للنشر ١٩٦١م.

٣٠- الغزالي (أبوحامد محمد بن محمد – ت ٥٠٥ هـ) الإقتصاد في الاعتقاد – ضبطه وقدم له/ موفق فوزي الحبر – دار الحكمة بدمشق للطباعة – الطبعة الأولي ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

٣١- المنطقيات للفارابي – المجلد الأول – حققها وقدم لها محمد تقي دانشي – اشراف السيد محمود المرعشي – منشورات مكتبة آية الله العظمي المرعشي النجفي – الطبعة الأولي ١٢٠٨هـ.

٣٢- الغزالي (أبوحامد محمدين محمد ت ٥٠٥هـ) مقاصد الفلاسفة بتحقيق د/ سليمان دينا – دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

٣٣- حسن محرم السيد الحويني (دكتور) – محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف الطبعة الأولي ١٤٢٨هـ.

٣٤- سجاقلي زاده (محمد المرعشي) – نشر الطوالع – الطبعة الأولي ١٩٢٤م – ١٣٤٢هـ – مكتبة العلوم العصرية للنشر والطبع بالقاهرة.

٣٥- سيد رزق الحجر (دكتور) نقد منطق أرسطو بين المسلمين ومفكري الغرب – طبعة القاهرة ١٩٨٨م.

٣٦- صالح موسي شرف (دكتور) – من تيسير الاقتصاد في الاعتقاد –

مطبعة دار التأليف بمصر.
٣٧- عبدالجبار الهمذاني (القاضي – ت٤١٥هـ) شرح الأصول الخمسة تعليق الامام أحمد بن الحسن بن أبي هاشم – اعتني بهذه الطبعة/ سمير مصطفي رباب – دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت – الطبعة الأولي ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.
٣٨- عبدالرحمن بدوي – مذاهب الإسلاميين – الجزء الأول – دار العلم للملايين ببيروت ١٩٧٩م.
٣٩- عبدالرحمن حسن حنبكة – ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة – دار القلم بدمشق للنشر – الطبعة الثامنة ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
٤٠- عبدالمتعال الصعيدي – تجديد علم المنطق في شرح الجبيصي علي التهذيب – طبعة ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م – مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر للنشر.
٤١- عبدالعزيز سيف النصر (دكتور) أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد في وجود الله وصفاته بدون دار وتاريخ النشر.
٤٢- علي سامي النشار (دكتور) – مناهج البحث عن مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي – دار النهضة العربية – بيروت للطباعة والنشر – الطبعة الثانية ١٩٦٥م.
٤٣- علي عبدالمعطي محمد (دكتور) ، حربي عباس عطيتو (دكتور) المنطق الصوري ومناهج البحث – دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية للنشر – الطبعة الثانية ١٩٩٤م.
٤٤- عوض الله حجازي (دكتور) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم

الطبعة الأولي – دار الطباعة المحمدية بالقاهرة للنشر.

٤٥- كمال الدين محمد بن محمدين أبي بكر بن أبي شريف ت ٩٠٥هـ– المسامرة في شرح المسايرة لابن الهمام ت ٨٦١هـ – دار الكتب العلمية ببيروت للنشر – الطبعة الأولي ٢٠٠٢هـ.

٤٦- محمد عبدالرحمن مرحبا (دكتور) – مع الفلسفة اليونانية الطبعة الثالثة ١٩٨٨ – منشورات عويدات بيروت للنشر.

٤٧- مراد وهبه (دكتور) – المعجم الفلسفي – دار الثقافة – الطبعة الثالثة ١٩٧٩.

٤٨- مجمع اللغة العربية – المجمع الوجيز ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

٤٩- محمد حسن مهدي (دكتور) المنهج السليم في توضيح مفاهيم المنطق الأرسطي القديم – الطبعة الأولي ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م – مطبعة دار السلام للطباعة الحديثة.

٥٠- ولترستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد – دار الثقافة النشر ١٩٨٤م.

٥١- يوسف كرم (دكتور) – الفلسفة اليونانية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦م.